Th... er Verein HALLE a/S.

Die christliche Welt

Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände

Sechster Jahrgang

Nr. 30 | Leipzig, den 21. Juli | 1892

Zu beziehen durch alle Postämter und Buchhandlungen — Post-Zeitungs-Nr. 1369 — Haltegebühr: Vierteljährlich 2 Mark

Inhalt: Gottes Nähe. Psalm 139, 1—12 — Neuere Verteidiger des Christentums. 6. Julius Kaftan: Die Wahrheit der christlichen Religion (Erste Hälfte) — Die Sonntagsfrage: 4. Prinzipienfrage — Ein deuscher Francesco Spiera: 1—4 — Aus Luthers Trostbriefen: 3. An die Eltern, die um verstorbene Kinder trauerten — Ein Angriff auf das böhmisch-mährische Werk der Brüdergemeine nnd dessen Abwehr — Verschiedenes: Der Stand der evangelischen Heidenmission in den Jahren 1845 und 1890; Ideal und Leben; Ein neues Programm; An die Illustrirte Zeitung — Zur Beachtung — Anzeigen

Gottes Nähe

Psalm 139, 1—12

Gottes Allgegenwart und Allwissenheit sind für uns von Kindesbeinen an elementare Glaubenswahrheiten. Den aller Himmel Himmel nicht fassen können, er umfaßt alles, er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir. Der Schöpfer kennt sein Geschöpf durch und durch. Unser Sitzen, Stehen, Liegen, Gehen, Handeln, Wandeln, Reden, Denken, unser ganzes Sein und Leben ist von Gott durchdrungen und durchschaut.

„Herr, du erforschest mich und kennest mich. Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es; du verstehest meine Gedanken von ferne. Ich gehe oder liege, so bist du um mich, und siehest alle meine Wege. Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, Herr, nicht alles wissest. Von allen Seiten umgiebst du mich und hältst deine Hand über mir."

Und wenn wir uns das noch näher vorstellen, wie unser ganzes Leben von der Geburt bis zum Tode vor Gott wie ein aufgeschlagnes Buch offen daliegt, und dasselbe gilt von den eintausendvierhundert Millionen oder mehr Menschenkindern, die auf Erden leben, ja von allen Kreaturen, die sind und waren und sein werden, und der Erdball, darauf wir wohnen, ist im Weltall nur wie ein Tropfen am Eimer: wahrlich, es schwindelt uns beim Nachdenken; mit der überschwänglichen Fülle des göttlichen Wesens und Wissens kommt uns zugleich die ganze Armut und Ohnmacht der menschlichen Fassungskraft zum Bewußtsein, staunend und anbetend rufen wir mit dem Psalmisten aus: „Solche Erkenntnis ist mir zu wunderlich und zu hoch, ich kann sie nicht begreifen."

Wir staunen wohl über geniale Menschen, Dichter, Denker, Naturforscher, Geschichtsschreiber, die gewaltige Spannen von Raum oder Zeit sich vergegenwärtigt und tiefe Blicke in die Geheimnisse des Seins und Werdens gethan haben; wir staunen über die reiche Menschenkenntnis gereifter, welterfahrner Männer, welche die Eigenart fremder Leute sofort durchschauen, so daß die ihnen Nahenden sich unwillkürlich eingeschüchtert fühlen. Aber der größte Reichtum an Wissen und Weisheit der Menschenkinder ist doch im Vergleich zur göttlichen Allwissenheit nur wie ein erlöschendes Fünklein gegen das der Sonne entströmende Himmelslicht.

Wir bewundern wohl auch den Scharfblick der Mutterliebe, der des geliebten Kindes Wünsche und Bekümmernisse an den Mienen errät und „seine Gedanken von ferne versteht"; aber was ist das gegen die Fülle der Allwissenheit des Allgegenwärtigen, der die Liebe ist und der Vater der Geister! „Solche Erkenntnis ist mir zu wunderlich und zu hoch, ich kann sie nicht begreifen." Wir sollen sie auch nicht begreifen wollen durch den grübelnden Verstand, aber sollen ihre Kraft und Wahrheit am Herzen und Gewissen erleben.

Des Psalmsängers Glaube ist ein gewissenhafter. Sein Gewissen regt sich mächtig beim Gedanken an Gottes Nähe. Mit Beben wird ers inne, daß das Auge des Heiligen unverwandt auf ihn gerichtet ist, und daß sein innerstes Leben bloß und aufgedeckt daliegt vor dem Flammenblick des Herzenskündigers. Angst und bange wird ihm im Gefühl seiner Ungerechtigkeit und Unreinheit, er möchte sich verstecken, verbergen, entfliehen vor jenem durchdringenden Geist, dem prüfenden Auge, der strafenden Hand Gottes. Aber ach — er spricht es aus —, alle Flucht ist vergeblich.

„Wo soll ich hingehen vor deinem Geist? und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel — die höchste Höhe —, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle — die tiefste Tiefe —, siehe, so bist du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer — flöge ich vom fernsten Osten, wo die Morgenröte glüht, mit den Fittichen des Morgenwindes bis zum fernsten Westen —, so würde mich doch deine Hand daselbst führen, und deine Rechte mich halten." Ja, man kann sich nirgendwo vor ihm verbergen, der Himmel und Erde erfüllet. — Noch an eine letzte Auskunft denkt der erschreckte Schuldige: kann ich nicht flüchten, so möge an dem Platz, wo ich weile, Finsternis mich verhüllen. Vergeblich! Die stockfinstre, rabenschwarze Nacht ist vor dem durchdringenden Gottesauge so durchsichtig, wie der helle Tag im Mittagslicht. Alles Verstecken ist umsonst. Bebend gilt es stille zu stehn vor dem Angesicht des Allgegenwärtigen, Allwissenden.

Solch Erschrecken vor Gott ist heilsam und nötig. „Dein Leben lang habe Gott vor Augen und im Herzen, und hüte dich, daß du in keine Sünde willigest noch thuest wider Gottes Gebot!" Wie oft vergessen wir Gottes, als wäre er nur fern und nicht auch nah. Ungestört hängen wir sündlichen Gelüsten nach, fahren leidenschaftlich zu mit liebloser Rede, unbedachter That, wagen wohl gar eine Unredlichkeit, wenn wir gewiß wissen, daß kein Mensch etwas davon merken kann. Aus dieser gefährlichen Gottvergessenheit muß uns immer wieder die Glaubenswahrheit, die unser Psalm mit so gewaltiger Beredsamkeit predigt, aufschrecken: Gott erforscht dich und kennt dich, er sieht ins Verborgne; auch die bösen Geheimnisse deines Herzens, die du dem trautesten Freund, ja dir selbst verhüllen möchtest, sind ihm genau bekannt. Und wenn der Stachel dieser Wahrheit unser Herz trifft, müssen wir nicht auch erschrocken ausrufen: O mein Gott, wo soll ich hingehen vor deinem Geist, und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht?

Ja, wohin denn? Wir Kinder des Neuen Testaments haben auf diese bange Frage des alttestamentlichen Beters eine gute, sichere Antwort. Wohin anders sollten wir uns flüchten, als zu dem Sünderheiland Jesus Christus, der unser Mittler, Bürge, Fürsprecher ist und uns den Vater geoffenbart hat! Durch ihn ist die unentfliehbare Nähe Gottes, die ohne ihn fürchterlich wäre, eine unaussprechlich tröstliche, beseligende Wahrheit und Wirklichkeit geworden. Denn Gott ist in Christo als Vater unserm Herzen ganz nahe getreten, unser Nächster geworden.

Wie ganz andre Empfindungen weckt die gefühlte und ge-

glaubte Nähe Gottes in einem gläubigen Christenherzen, als bei einem unversöhnten Sünder!

Zwar auch ein Christ fürchtet Gott, doch nicht mit zitternder Angst, sondern mit kindlicher Ehrfurcht. Aber die Nähe Gottes erweckt doch recht eigentlich in seinem Herzen fröhlichen Mut, freudige Zuversicht, süßen Trost. Nun mögen wir nicht mehr fliehen vor seinem Angesicht, sondern blicken dankbar zu ihm empor, der sein Angesicht über uns leuchten läßt in Jesu Christo. Nun erschrecken wir nicht mehr vor seinem Geist, sondern sind beseligt durch diesen Geist, den allerheilsamsten Tröster, der uns vertritt mit unaussprechlichen Seufzern und beten lehrt: Abba, lieber Vater! Nun möchten wir nicht mehr entrinnen vor der gewaltigen Gotteshand, die allüberall hinreicht, sondern sind fröhlich und mutig unter dem Schutz, Schirm und Segen dieser treuen Vaterhand; niemand soll uns ja aus seiner Hand reißen.

Gottes Nähe, welch reicher Trost für alle Vereinsamten, Elenden, Herzbetrübten, Sterbenden! David hats erfahren, da er uns in jenem wahrhaft neutestamentlichen Psalm vorgebetet hat: „Und ob ich schon wanderte im finstern Thal, fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir.“ Vollends der Anfänger und Vollender des Glaubens, Jesus Christus, hat im Vorgefühl der schmerzlichsten Vereinsamung und bittersten Todesnot es freudig bezeugt: „Ich bin nicht allein, denn der Vater ist bei mir.“ So soll es gelten; obschon alle Menschen uns verlassen und verstoßen wollten und uns mutterseelenallein ließen in der argen Welt, wir sind nicht allein, denn der Vater ist bei uns.

Wirf auf Gott dein bittres Wehe,
Trau auf ihn, du armes Kind,
Süßer Trost ist Gottes Nähe,
Wenn auch Menschen ferne sind.
Glaub, er weiß um deine Schmerzen,
Zählt die Thränen, die du weinst,
Und du liegst an Gottes Herzen,
Wenn du gar dich elend meinst.

„Herr, du erforschest mich und kennest mich,“ du bist größer als unser Herz; du weißt alle Dinge, du weißt auch, daß wir dich lieb haben; du weißt, was wir bedürfen, ehe denn wir dich bitten. „Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es. Ich gehe oder liege, so bist du um mich, und siehest alle meine Wege. Von allen Seiten umgiebst du mich, und hältst deine Hand über mir.“ Ja, ohne den Willen unsers himmlischen Vaters fällt uns kein Haar vom Haupt. Auf Schritt und Tritt, bei Tag und Nacht ist er uns nahe, der treue Menschenhüter, mit seiner Macht und seiner Liebe.

Gott ist nahe, der Allgegenwärtige, Allwissende: das ist so ein schlichter Glaubenssatz; aber vertiefen wir uns hinein, so daß unser Herz und Gewissen davon durchdrungen wird: wie reich, fruchtbar, lebenweckend ist er dann! Staunende Anbetung, heilsames Erschrecken, beseligender Trost: das ist seine dreifache Wirkung, die er auch in uns bethätigen soll. O A

Neuere Verteidiger des Christentums

6. Julius Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel, Detloff 1888, 9 Mark.*)

Erste Hälfte

Die Grundgedanken, auf denen Kaftans Werk ruht, sind denen verwandt, die wir in dem Zieglerschen Buche: „Zum Entscheidungskampf um den christlichen Glauben“ (vgl. Jahrgang 1889, Nr. 24 f.) kennen gelernt haben. Aber sie erscheinen hier in einem umfassenderen Zusammenhange und in der Form einer streng wissenschaftlichen Beweisführung, worin der umfangreiche Stoff bis in das Einzelne die sorgfältigste Erwägung findet. Der Beweis für die Wahrheit des Christentums wird hier auf der breiten Grundlage einer kritischen Vergegenwärtigung der frühern Beweismethode und erkenntnistheoretischer Erörterungen geführt. Ziegler wendet sich an die weitern Kreise der Gebildeten, doch auch Kaftans Buch wird noch andern als den Fachgenossen verständlich sein. Denn die sichere Beherrschung des schwierigen Stoffes hat dem Verfasser eine Darstellung ermöglicht, die von einer geradezu musterhaften Klarheit und Durchsichtigkeit ist. Es ist mir lange kein Buch in die Hand gekommen, aus dem ich so reiche Belehrung und Förderung geschöpft habe. Diese persönliche Erfahrung mag es rechtfertigen, wenn ich davon absehe, die Form einer freiern Besprechung zu wählen. Kaftans Werk erscheint mir so bedeutend und wertvoll, daß ich den Lesern keinen bessern Dienst glaube leisten zu können, als sie mit dem Buche selbst durch eine Wiedergabe seines Inhalts bekannt zu machen.

1

Wer einen Beweis liefern will, muß völlig klar darüber sein, was bewiesen werden soll. Hier soll die Wahrheit der christlichen Religion bewiesen werden. Damit ist die Wahrheit des christlichen Glaubens, d. h. der christlichen Glaubenssätze gemeint. Sind auch die lehrhaften Sätze einer Religion nicht ihr erstes und eigentlich bestimmendes Moment, so kommen doch sie in Betracht, wenn die Wahrheit einer Religion erwiesen werden soll.

Gegenstand alles religiösen Glaubens und aller Glaubenserkenntnis ist Gott. Und zwar nicht Gott, wie er an sich ist, sondern wie er in der Welt sich für die Menschen offenbart. So wird Welt und Menschheit in ihrer Beziehung zu Gott ebenfalls Gegenstand des religiösen Erkennens. Steht die Wahrheit des christlichen Glaubens zur Frage, so heißt das also: ist das wahr, was er über Gott in seinem Verhältnis zur Welt, zur Menschheit und zum einzelnen Menschen sagt? Nun sagt der christliche Glaube, daß Gott der Urheber aller Dinge ist und daß er ihren Lauf dem Zweck entsprechend, den er verwirklichen will, regelt. Was die Philosophie von jeher erstrebt hat, ein höchstes Wissen, welches die Lösung des Welträtsels bietet, das beansprucht der christliche Glaube zu sein: die wahre Erkenntnis der ersten Ursache und des letzten Zwecks aller Dinge. Es ist also darzuthun, daß dieser Anspruch begründet sei. Darin besteht die Aufgabe des Beweises der Wahrheit der christlichen Religion.

Ein Glaube oder eine Erkenntnis gilt uns als wahr, wenn wir überzeugt sind, daß ihre Aussagen mit der Wirklichkeit übereinstimmen, und daß diese Wirklichkeit abgesehen von unserm Glauben oder Erkennen vorhanden sei. Ein wissenschaftlicher Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens muß nun offenbar so geartet sein, daß er jeden vernünftigen Menschen überzeugen kann. Er darf aber nicht in Erörterungen bestehen, die, die Wahrheit des Glaubens voraussetzend, nur für die Gläubigen einen Wert haben würden. Die Möglichkeit eines an alle sich wendenden Beweises wird man von vornherein behaupten dürfen, da der christliche Glaube und die vernünftige Erkenntnis der Dinge doch nicht außer allem Zusammenhange stehen können.

Dieser Beweis stößt nun aber auf eine ganz besondre Schwierigkeit. Die verstandesmäßige Erkenntnis ist keineswegs das Mittel, um die Wahrheit der Glaubenssätze einleuchtend zu machen. Es wird dazu der Wille und das persönliche Urteil in hervorragender Weise in Anspruch genommen. Jener wissenschaftliche Beweis würde sich aber lediglich an das Denkvermögen wenden. Das persönliche Moment würde also ausgeschieden werden müssen. Das scheint auch möglich zu sein. Wenn der Glaube selbst voraussetzt, daß sein Gegenstand wirklich vorhanden sei, mag er geglaubt werden oder nicht, müßte dann nicht gezeigt werden können, daß dieser wirklich vorhandne Gegenstand des Glaubens mit aller übrigen uns erkennbaren Wirklichkeit zusammenhängt, daß wir also die Wahrheit des Glaubens in derselben Weise erkennen können, in der wir sonst allgemein giltige Wahrheiten finden? Ein Unterschied zwischen Glaubenserkenntnis und philosophischer Erkenntnis wäre dann nicht mehr vorhanden, und der Glaubensinhalt würde Gegenstand des wissenschaftlichen Erkennens werden, wie es alles andre auch ist. In der That ist diese Beweismethode in der

*) Vgl. Jahrgang 1889, Nr. 19, 22, 24, 25.

Obiger Aufsatz setzt zwar keine theologische, aber doch eine gewisse wissenschaftliche Bildung bei dem Leser voraus. Anders läßt sich nicht wohl über die Prinzipien der Verteidigungskunst des Christentums reden. Wir bitten um die Erlaubnis, dies ausnahmsweise thun zu dürfen, und versprechen, uns künftig um so mehr der Gemeinverständlichkeit befleißigen zu wollen. D H

kirchlichen Dogmatik seit dem zweiten Jahrhundert die herrschende gewesen.

Es ist aber noch ein andrer Beweis möglich. Derselbe würde darzuthun haben, daß das wissenschaftliche Erkennen nicht imstande ist, Ursache und Zweck der Welt zu ergründen, daß zu einer Weltanschauung vielmehr ein durch eine praktische Idee beherrschter Glaube gehört, welcher der Wille zustimmt. Damit wäre das persönliche Moment, das der Glaubenserkenntnis eigen ist, gewahrt. Es wäre sodann zu zeigen, daß gerade die christliche Idee vom Reiche Gottes das oberste Prinzip der Welterkenntnis, wie es die Vernunft fordert, ist, und daß der durch diese Idee beherrschte Glaube als praktischer Vernunftglaube allgemeine Geltung beanspruchen kann. Und endlich würde die objektive Wahrheit des christlichen Glaubens dadurch erwiesen werden, daß er auf einer göttlichen Offenbarung in der Geschichte beruht. Der Beweis für die Wahrheit des Christentums würde ein Beweis für die Vernünftigkeit und Allgemeingiltigkeit des Offenbarungsglaubens sein.

Es leuchtet ein, daß das an erster Stelle charakterisirte Beweisverfahren ein fehlerhaftes ist, da es die Eigentümlichkeit des Glaubens und der aus ihm hervorgehenden Erkenntnis beeinträchtigt. Das ist nun durch eine geschichtliche Betrachtung des kirchlichen Dogmas des Nähern zu zeigen.

2

Wenn es sich um eine Formulirung der einzelnen Glaubenssätze handelt, so hat die Thätigkeit der Vernunft sie auf einen möglichst entsprechenden Ausdruck zu bringen und aus einem gegebnen Prinzip abzuleiten. Das kirchliche Dogma hat ihr eine viel selbständigere Beteiligung eingeräumt. Es will die christliche Glaubenswahrheit als eine gegebne Wirklichkeit objektiv erkennen. Bei diesem Unternehmen kommt der Vernunft nicht bloß die Bedeutung eines formalen Mittels zu; sie wird vielmehr neben dem Glauben ein selbständiges Organ der Erkenntnis; sie bleibt nicht der Auffassung der Sache untergeordnet, sondern gewinnt Einfluß auf sie.

Die einfachen Operationen der Vernunft mögen so ziemlich sich gleich bleiben, die Vernunft, die um die höchsten und letzten Fragen sich bemüht, ist etwas Veränderliches, so daß nicht selten Ergebnisse, die einst als vernünftig galten, später als unvernünftig erschienen. Es ist daher zu fragen, welch eine Vernunft denn an der Bildung des kirchlichen Dogmas beteiligt war. Es war die Vernunft der damaligen griechisch-römischen Welt, wie sie in der idealistischen Philosophie des spätern Altertums vorliegt. Aus der Vereinigung des christlichen Glaubens mit dieser Philosophie ist das kirchliche Dogma hervorgegangen. Sollte das Christentum von der damaligen Kulturwelt aufgenommen werden, so mußte es in ihr geistiges Leben eingehen. Diese Vereinigung war also notwendig; sie wäre auch unverfänglich gewesen, wenn dabei jene Philosophie nur die äußere Form beigetragen hätte. Aber jene Philosophie war nicht nur der Inbegriff der Wissenschaft jener Zeit; sie enthielt auch religiöse Momente und ersetzte den mit dem Volksglauben Zerfallenen die Religion; sie verkündete auch sittliche Ideale; sie war also auch eine religiös-sittliche Denkweise.

Es sind in dieser Philosophie Wissenschaft, Religion und Sittlichkeit in einer ganz bestimmten Art verbunden. Sie lehrt den Menschen, die Seligkeit, das höchste Gut, durch das Wissen suchen, und die Gotteserkenntnis gilt ihr als das höchste Wissen. So erlangt das Wissen eine religiöse Bedeutung, durch die es an Wert alles andre übertrifft. Ihm gebührt eine höhere Stufe als der im gewöhnlichen Leben sich bethätigenden Sittlichkeit. Da das Ziel des Menschen nur durch das in der Religion vollendete Wissen erreicht werden kann, so eignet dem praktischen Leben in der Welt nur eine untergeordnete Stelle.

Die idealistische Denkweise erscheint nun in zwei Formen. Die eine, eine rationalistisch-moralisirende, gründet sich auf die gewöhnliche Erfahrung und wird eben deshalb leicht als eine vernünftige erscheinen. Die überall gebrauchten Begriffe von Ursache und Zweck wendet sie auf das Weltganze an; sie gelangt dadurch zu religiösen Vorstellungen, und der Gedanke der Gottheit, den sie auf diese Weise gewinnt, erscheint als das Ergebnis einer vernünftigen Weltbetrachtung, das dem gewöhnlichen Denken auf das beste entspricht. Ebenso geläufig ist es dem schlichten Menschen, die Uebertretung des Sittengesetzes mit dem Gedanken der Strafe zu verbinden. Und von selbst gesellen sich dazu religiöse Vorstellungen. Das Sittengesetz rührt von Gott her; er lohnt und straft; er hat die Macht über die Welt und über das Ergehen der Menschen. Es ist offenbar, wie diese Sätze der populär-philosophischen Denkweise mit wichtigen Sätzen des christlichen Glaubens sich berühren. Doch so begreiflich es auch ist, daß beide eine Verbindung eingingen, so sehr auch diese Verbindung dem Christentum die Wege in die damalige Kulturwelt gebahnt hat, so wenig sie auch damals die subjektive Kraft des Glaubens zu beeinträchtigen brauchte: zu verkennen ist doch nicht, daß der christliche Glaube etwas andres ist, als die philosophische Theologie aus ihm gemacht hat. Das zeigt sehr deutlich der Vorsehungsglaube, von dem sowohl die vernünftige Betrachtung als der christliche Glaube zu reden wissen. Jene gewinnt den Gedanken eines weisen Urhebers und Lenkers aller Dinge durch die Erfahrung, daß überall zweckvolle Ordnung in der Welt sich findet; sie sucht die einzelnen Mittel und Zwecke zu deuten, aber über den obersten Zweckgedanken bleibt sie unsicher. Der christliche Vorsehungsglaube dagegen entsteht nicht aus der Betrachtung der Welt, sondern aus der Gewißheit der in Christus offenbar gewordnen Liebe Gottes, die als obersten Zweck die Seligkeit aller gesetzt hat. Die einzelnen Mittel zu diesem Zweck sind dem Christen oft genug undeutlich. Doch während die vernünftige Betrachtung nicht selten vor der scheinbaren Zweckwidrigkeit derselben ratlos steht, ist der Christ in jedem einzelnen Falle gewiß, daß ihm alles zum Besten, zur Erreichung seines höchsten Zweckes dienen muß. Der populär-philosophische Vorsehungsglaube gründet sich auf eine vernünftige Betrachtung und ist daher eine jedermann mögliche Erkenntnis. Für den evangelischen Christen ist er die Frucht des Heilsglaubens und mit den Mitteln der Erkenntnis nicht zu erwerben.

Die Sätze, die durch die Vereinigung des christlichen Glaubens mit der Popularphilosophie entstanden, sind ein bleibender Bestandteil der kirchlichen Theologie geworden: sie wurden ihre vernünftige Grundlage. Ihre sie beherrschende Grundidee verdankt sie der spekulativ-mystischen Richtung der idealistischen Philosophie. Da diese zugleich eine religiös-sittliche Denkweise sein wollte, so mußte sie das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch feststellen, und dazu bedurfte sie einer Idee, die den Zusammenhang dieser zum Ausdruck brachte. Sie fand sie in der Logosidee, die in der Ausbildung, die sie bei Philo gefunden hat, für die christliche Theologie maßgebend geworden ist. Indem jene Philosophie die Ueberweltlichkeit Gottes so stark betonte, daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen ihm und der Welt unmöglich erschien, stellte sie ihn her durch den Logos. Er ist das Mittelwesen, in dem Gott bei der Welt und die Welt bei Gott ist, sodaß der Mensch durch den Logos zur Vereinigung mit Gott kommt. Gedacht als ein abstraktes Prinzip, wurde er von der Phantasie personifizirt.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und Welt, die für jene Philosophie die wichtigste war, ist es auch für den Glauben. Und wie die Logosidee, die diese Frage beantworten sollte, das philosophische System beherrschte, so kennt auch der christliche Glaube etwas, das im Mittelpunkte aller Gedanken über Gott, Welt und Menschheit steht. Das ist die Person Christi. In ihm ist die vollendete Offenbarung Gottes gegeben. Er ist daher maßgebend für das Verhältnis, das in der christlichen Gemeinde zwischen Gott und den Menschen stattfindet, an ihm wird das Verhältnis Gottes zur Welt erkannt. Aber durch welche Idee wird die Person Christi verstanden? Die Antwort auf diese Frage offenbart einen tiefgreifenden Unterschied zwischen dem christlichen Glauben und dem kirchlichen Dogma. Im christlichen Glauben ist es die Idee vom Reiche Gottes; im Dogma ist es die Logosidee. Jene ist durch deise aus ihrer maßgebenden Stelle verdrängt. Und das war um so verhängnisvoller, als zwischen beiden Gegensätze sehr gewichtiger Art obwalten.

Für unsre Weltanschauung ist es entscheidend, ob wir dem Erkennen oder dem sittlichen Handeln die übergeordnete Stellung

anweisen. Denn dadurch wird entschieden, welches voranstehen soll, wenn wir Gott suchen. Die Logosidee gehört einer Philosophie an, die dem Erkennen den höchsten Platz anweist, während das Christentum keine religiöse Erkenntnis ohne Unterwerfung des Willens unter das göttliche Gebot kennt. Ihm ist das höchste Ziel des Menschen mit der sittlichen Gerechtigkeit durchaus verbunden. Ein ähnlicher Gegensatz liegt vor in der Auffassung der Stellung des Menschen in der Welt. Der christliche Glaube sieht in der Welt ein Mittel für das Reich Gottes; dem Zweck des Menschen ordnet er sie dergestalt unter, daß dessen Zweck zugleich der der Welt ist. Wogegen die Logosphilosophie das Ziel und die Aufgabe des Menschen dem Verständnis der Welt gemäß bestimmt, das sie aus der Logosidee gewonnen hat. Die Logosidee sieht die ganze Welt als die Offenbarung Gottes an: das geistig-geschichtliche Leben der Menschen ist ihr nur die oberste Stufe des Weltlebens. Nach der christlichen Idee vom Reiche Gottes ist aber dieses geschichtliche Leben das eigentliche Gebiet der Offenbarung Gottes und die Welt der von Gott geschaffne Schauplatz dieses Reiches. Bei der Vereinigung dieser Gegensätze mußte der geschichtliche Christus, der das Reich Gottes gegründet hat, zurücktreten vor dem Christus, der als der ewige Sohn Gottes der Mittler der Weltschöpfung gewesen ist. So liegt denn der Schwerpunkt des Dogmas nicht in dem offenbaren geschichtlichen Christus und in seiner unvergänglichen Bedeutung für den Glauben, sondern in dem geheimnisvollen Vorgange der Menschwerdung des Logos, eine Verschiebung, die mit dem geschichtlichen Lebensbilde Jesu sich stets nur mühsam hat abfinden können.

Wird so alles Gewicht auf den Logos als den Mittler der Weltschöpfung gelegt, dann versteht es sich von selbst, daß die ursprüngliche Ausstattung, die dem Menschen bei seiner Erschaffung durch den Logos mitgeteilt wurde, der entscheidende Gesichtspunkt ist. Ist der erste Mensch im Besitz aller Vollkommenheit gewesen, dann ist das, was Christus gebracht hat, nur eine Wiederherstellung dessen, was durch den Sündenfall verloren ging. Genau genommen ist es daher die Idee des ersten Menschen, die für die Gedankenbildung des Dogmas bestimmend wird. Daneben kommt Christus nur insofern in Betracht, als er das Ursprüngliche verursacht und wiederhergestellt hat. An die Stelle des geschichtlichen Lebens Christi, durch das allein uns die vollkommene Offenbarung Gottes gegeben ist, treten übernatürliche und übergeschichtliche Ereignisse. Wenn dagegen die Weltanschauung des christlichen Glaubens der Idee des Reiches Gottes gemäß entworfen wird, so liegt sogleich in der Grundanschauung, daß der göttliche Weltplan nur durch das geschichtliche Leben verwirklicht werden konnte, und daß einzelne geschichtliche Ereignisse für den Glauben entscheidende Bedeutung gewinnen müssen.

Die Verbindung des christlichen Glaubens mit der griechischen Philosophie strebte eine objektive Erkenntnis des Glaubensinhalts an und damit einen Fortschritt in der Gotteserkenntnis. Was objektiv erkannt wird, ist zum Wissen geworden, und dieses ist eine vollkommnere Erkenntnis als der Glaube. Der Glaube wird hier etwas Theoretisches, eine unvollkommnere Vorstufe des Wissens, dem die oberste Stellung in der Religion angewiesen wird. Und darin liegt ebenfalls eine Beeinträchtigungdes Christentums.

Die Urheber der alten Theologie haben also keineswegs die griechische Philosophie als ein bloß formales Mittel gebraucht. Sie haben sie auf die Glaubenserkenntnis sachlich einwirken lassen. Und dessen sind sie sich bewußt gewesen. Sie waren im Klaren darüber, daß alle christliche Erkenntnis auf die Offenbarung gegründet sein müsse. Sie hatten daher das Bedürfnis, es zu rechtfertigen, daß sie Gedanken der griechischen Philosophie in den christlichen Glauben einführten. Diese Rechtfertigung geben sie durch die Behauptung, daß auch jene Philosophie eine Offenbarung des Logos sei, der in Christus Mensch geworden, oder durch die andre, sie stamme aus dem Alten Testament.

Die göttliche Offenbarung, die in der heiligen Schrift vorliegt, galt auch der Zeit, in der das Dogma entstand, als eine Autorität, die den Gehorsam des Glaubens verlangt. Wenn nun das Dogma der korrekte Ausdruck der christlichen Wahrheit sein sollte, eine objektive Erkenntnis, ein Wissen vom Inhalt des Glaubens, dann konnte die Offenbarung, die allerdings übernatürliche Wahrheiten mitteilt, nur als eine übernatürliche Quelle von Wissen angesehen werden. Ihre Wahrheiten wenden sich an den Glauben mit innerlich umwandelnder Kraft; hier werden sie zu Sätzen, die mit dem Intellekt angeeignet werden können, und der Glaube erscheint als eine untergeordnete Funktion des Geistes. Es muß noch mancherlei andres hinzukommen, wenn der Glaubende als ein Christ gelten soll. Dazu ist bei der Entstehung des Dogmas die Schrift nicht nach ihrem eignen Inhalt verstanden, sondern fremde Gedankenkreise wurden ohne weiteres in sie hineingetragen. Wie wollte man nun die in der Kirche vorgetragene überwiegend willkürliche Auslegung gegenüber gefährlichen kirchlichen Parteien rechtfertigen? Auf die Schrift konnte man sich nicht berufen, denn das thaten jene auch. Daher berief man sich für die Richtigkeit der kirchlichen Auslegung auf die mündliche Ueberlieferung, die von den Aposteln selbst herrühren sollte. Wurde gefragt: wer bürgt für die Zuverlässigkeit dieser Ueberlieferung? so war die Antwort: die Kirche. Wurde für das Verständnis der heiligen Schrift die mündliche Ueberlieferung maßgebend, wurde diese beglaubigt durch die Autorität der Kirche, so bedeutete dies nichts andres als die Erhebung der Autorität der Kirche über die der heiligen Schrift. An die Stelle der Autorität der göttlichen Offenbarung trat die der Kirche.

3

Unvermeidlich mußte nun jene Frage entstehen, die das Mittelalter lebhaft genug erörtert hat. Der Glaube wurde zwar nicht ausschließlich, aber doch auch als die Zustimmung zu der Wahrheit verstanden, die die Autorität der Kirche als eine fertige bietet. Das Wissen dagegen ist die Wahrheit, die auf Gründen der Vernunft beruht. Wie verhalten sich also Autorität und Vernunft zu einander? Die Vernunft mußte der grundsätzlichen Forderung, sie habe die Autorität unbesehen anzuerkennen, widersprechen. Und wenn man die Frage etwa durch den Satz zu lösen suchte: die wahre Vernunft müsse durch sich selbst zu der gleichen Wahrheit kommen, die in der Kirchenlehre ein für allemal vorliege, so war das im Grunde ein Widerspruch gegen das Autoritätsprinzip. So lange die Vernunft, die der Autorität des Dogmas widersprach, von jener, die an der Entstehung des Dogmas beteiligt war, sich nicht unterschied, war dieser Widerspruch ein mehr formeller. Sachlich stimmte sie mit dem Dogma überein und unternahm auch den Beweis für seine Vernünftigkeit. Seitdem aber Aristoteles die Geister beherrschte, änderte sich das. Mit den Mitteln seiner Philosophie ließ sich nur ein Teil der Dogmen beweisen; diese galten nun als vernünftig, die andern (Dreieinigkeit, Menschwerdung, Sakramente) als übervernünftig, über die Fassungskraft der menschlichen Vernunft hinausgehend. Die Prinzipienlehre des Thomas, des Urhebers dieser Teilung, fußt auf der vorangegangenen theologischen Entwicklung; sie entspricht der katholischen Auffassung des Christentums mit ihrem Dualismus und äußerlichen Supranaturalismus: die Grundlage eine rationalistische Weltanschauung und darauf der übernatürliche Aufbau der von der Autorität der Kirche verkündigten christlichen Wahrheiten. Dazu haben diese Gedanken des Thomas in den allgemeinen Verhältnissen des geistigen Lebens bestimmte Anknüpfungspunkte. Seine Unterscheidung der vernünftigen und übervernünftigen Religionswahrheiten deckt sich so ziemlich mit der oben erwähnten rationalistisch-moralisirenden und spekulativen Richtung. Jene entspricht den Denkgewohnheiten und Lebensanschauungen des vernünftigen Durchschnittsmenschen; die Sätze dieser will Thomas allerdings nicht als eigentliche Vernunftwahrheiten, sondern als auf Autorität angenommene Geheimnisse angesehen wissen. Doch widerspricht es den Gewohnheiten der menschlichen Vernunft keineswegs, die vernünftige Beweisführung bis zu einem gewissen Punkte fortzusetzen und dann in das Gebiet des Ueberschwänglichen und Geheimnisvollen überzuspringen. So begreift es sich, daß die Prinzipienlehre des Thomas ungemein einflußreich geworden ist. Ihre Grundgedanken kehren in der orthodoxen Dogmatik unsrer Kirche wieder; sie beherrschen heute noch vielfach die Theologie.

4

Die große Neuerung des Protestantismus in der Prinzipienlehre bestand darin, daß die heilige Schrift das alleinige Prinzip der Theologie wurde. Auch die katholische Kirche ließ die heilige Schrift als Quelle der Offenbarung gelten. Das Neue lag darin, daß die heilige Schrift der Tradition übergeordnet wurde. Diese ihre alleinige Autorität entsprach der Betonung des Glaubens. Das Heilsgut galt nicht mehr als ein übernatürliches, das durch die Sakramente zugeeignet wird, sodaß eine wirklich innere Aneignung durch den Glauben nicht notwendig erscheint; es galt jetzt als ein geistig-sittliches, das durch das Wort angeboten und durch den Glauben angeeignet wird. Demgemäß hätte zur Geltung kommen sollen, daß es sich in der Theologie um Erkenntnis des Glaubens handelt, die an der in der heiligen Schrift bezeugten Offenbarung ihr Objekt und Prinzip hat. Dann wäre das Schriftprinzip auf das Gebiet des Glaubens beschränkt und nicht als ein allgemein wissenschaftliches Erkenntnisprinzip behandelt. Doch das geschah nicht, sondern aus mancherlei Ursachen blieb die protestantische Dogmatik in den Bahnen der Scholastik und fügte ihr neues Schriftprinzip in die mittelalterliche Prinzipienlehre ein. So wurde der reformatorische Grundsatz von der alleinigen Autorität der heiligen Schrift in Glaubenssachen zu dem theologischen Prinzip, daß die heilige Schrift die Quelle der übernatürlich geoffenbarten theologischen Lehrsätze sei. Darüber wurde der geschichtliche Charakter der Offenbarung übersehen. Und wenn die ursprüngliche Offenbarung Gottes durch das Wort für die Späteren mit der heiligen Schrift identisch sein sollte, so mußte man eine Bürgschaft dafür haben, daß das göttliche Wort unfehlbar richtig im Gedächtnis aufbewahrt und mit richtiger Auswahl auch irrtumlos aufgezeichnet sei. Diese Bürgschaft fand man in der Lehre von der göttlichen Inspiration der heiligen Schrift. Diese wurde auf den gesamten Inhalt der heiligen Schrift ausgedehnt, auch auf das, was schon auf natürlichem Wege bekannt war, denn sonst würde menschliche Willkür zwischen göttlichen und menschlichen Bestandteilen der heiligen Schrift unterscheiden, und ihre göttliche Autorität würde unsicher.

Das Schriftprinzip wurde, wie gesagt, in die scholastische Prinzipienlehre, wie sie namentlich Thomas von Aquino ausgebildet hatte, eingefügt. Daher finden sich denn auch die Grundzüge eben dieser Lehre in der Prinzipienlehre der orthodoxen Dogmatik. Der Grundriß der theologischen Erkenntnis ist derselbe: es giebt eine natürliche und eine offenbarte Theologie. Mögen auch nicht unerhebliche Abweichungen im einzelnen zu bemerken sein, von einer eigentlichen Umgestaltung der Prinzipien ist keine Rede. Auch die leitenden Grundgedanken sind übernommen. Das höchste Gut oder die Seligkeit des Menschen sieht die orthodoxe Dogmatik ebenfalls in der vollkommnen Erkenntnis Gottes, die im ewigen Leben zum Schauen Gottes wird. Nun galt die Theologie als ein schwaches Nachbild des Wissens, das Gott von sich selbst hat, die Gotteserkenntnis als das Mittel, um auf Erden dem höchsten Ziel des Menschen am nächsten zu kommen; die Theologie war also ein direktes Mittel zur Seligkeit. Dann mußte notwendig die Offenbarung als Mitteilung theologischen Wissens gefaßt werden. Sie muß in der That dafür gelten, wenn die heilige Schrift in der Einheit mit der kirchlichen Lehrentwicklung aufgefaßt und diese ihr als Auslegungsprinzip übergeordnet wird. So thut die katholische Kirche. Der Protestantismus kann die heilige Schrift nur als das nehmen, was sie an sich wirklich ist, als eine Sammlung geschichtlicher Urkunden, deren Verständnis nur durch eine geschichtliche Auslegung gewonnen werden kann. Damit verträgt sich aber nicht die Stellung, die ihr die orthodoxe Dogmatik innerhalb einer im wesentlichen katholischen Prinzipienlehre angewiesen hat. Ebenso entspricht die Teilung der Lehren in solche, die der natürlichen Vernunft zugänglich sind, und in solche, die über sie hinausgehen, durchaus dem katholischen System. Die geheimnisvollen Lehren sind ein Gegenstück zu den geheimnisvollen Kultushandlungen der Kirche, wodurch die Frömmigkeit des katholischen Volkes genährt wird. Wenn aber der evangelische Christ in der Offenbarung die Quelle alles Trostes und aller Kraft zu sehen hat, wenn seine Frömmigkeit nichts sein soll als ein Gehorsam des Glaubens gegen die Offenbarung, so kann es ihm nicht genügen, wenn er in ihren Wahrheiten vorzugsweise Geheimnisse verehren soll. Denn die Meinung ist nicht die, daß in den offenbarten Wahrheiten ein geheimnisvoller Rest bleibe, sondern es gehört recht eigentlich zu ihren Merkmalen, daß sie der menschlichen Vernunft nicht einleuchten. An den Verstand wendet sich die Lehre, und doch soll sie ihm widersprechen; nicht der Verstand kann der Zweifel, die sie erregt, Herr werden, sondern nur der Wille, der die Bedenken unterdrückt. Die Wahrheiten sind offenbart, und doch sind sie dadurch nicht offenbar geworden. Das sind Widersprüche, die nur dadurch begreiflich werden, daß man das neue in der Reformation gewonnene Verständnis der Offenbarung in das alte Verständnis derselben einfügte. Dieses Verfahren findet seine geschichtliche Rechtfertigung daran, daß der Protestantismus als eine neue Gestaltung des römischen Katholizismus auftrat und daher mit dessen Dogma vielfältig verflochten war. Es wird daraus aber auch begreiflich, daß die weitere Geschichte des Dogmas die Geschichte seiner Zersetzung ist.

5

Die Gründe für die Zersetzung des Dogmas liegen in dem Dogma selbst, und die Richtungen, die es auflösen, sind auf dem Boden des Dogmas entstanden. Die Aufklärung und der Rationalismus hielten den rationalen Teil der Dogmatik fest, wandten sich aber mit eben der Vernunft, welche die rationalen Dogmen erzeugt haben sollte, gegen die spekulativen Dogmen und lösten sie auf. Im Gegensatz zu dieser Richtung versuchte die neuere spekulative Philosophie das Dogma zu rechtfertigen; das thatsächliche Ergebnis war seine vollständige Zersetzung. Zwischen beiden Richtungen steht die Kantische Philosophie. Sie hat der Zuversicht, die Vernunft sei eine selbständige Quelle der Erkenntnis neben oder über der Erfahrung, ein für allemal ein Ende gemacht. Das traf nicht nur die spekulativen Dogmen, wogegen Aufklärung und Rationalismus im Kampfe lagen, sondern eben so sehr die rationalen Dogmen, die jene festhalten wollten. Denn auch der hier geübte Vernunftgebrauch überschreitet durchaus die Grenzen der Erfahrung. Neben diese negative Leistung Kants tritt aber noch eine positive. Vom zweiten Jahrhundert an war der praktische Glaube des Christentums durch den Gedanken beeinträchtigt, daß der Mensch auf dem Wege des Erkennens und Wissens das höchste Gut suchen müsse. Das war der Grundgedanke des dogmatischen Systems und seine Herrschaft hat Kant gebrochen: er setzte das höchste Gut in die engste Beziehung zum sittlich-thätigen Leben und erneuerte damit den Grundgedanken des Christentums.

Das kirchliche Dogma enthält einen Beweis für die Wahrheit des Christentums, der dadurch geleistet werden soll, daß der Glaubensinhalt objektiv erkannt und begründet werden soll. Der Glaube wird zum Wissen erhoben. Diese Methode verträgt sich aber mit dem eigentümlichen Charakter des Glaubens nicht. Sie ist eine irrige, und es ist daher die Aufgabe, einen andern Beweis zu suchen

J C

Die Sonntagsfrage

4. Prinzipienfrage

Unter dem Einfluß der Schweizer Agitation hatte im Jahre 1876 der Protestantenverein die Sonntagsfrage auf die Tagesordnung seiner Generalversammlung gesetzt. Auf Grund der beiden diese Frage behandelnden Referate gab er seine Erklärung dahin ab:

> Der Protestantenverein schließt sich mit voller Kraft den Bestrebungen an, die Sonntagsruhe im deutschen Volke allgemein zu machen. Die Sonntagsfrage ist weder auf göttliche Stiftung noch auf ein Gebot Jesu oder der Apostel zurückzuführen, sondern erwächst aus dem Bedürfnis der religiösen Menschen und der christlichen Gemeinde.

In diesem Sinne gab der Delegirte des Vereins sein Votum in Genf ab. Und wir können nur bedauern, daß kein Wichern auf dem Kongreß war, der mit der Wucht seiner christlichen Persönlichkeit auf das Berechtigte dieses Votums hingewiesen hätte. Noch heute erscheint dieser Standpunkt, indem man ihn als protestantenvereinlich bezeichnet, in vielen Kreisen als ge-

ächtet, und mit Nachdruck wird von der anders denkenden Mehrheit uns versichert: Gebt euch der Hoffnung nicht hin, die Masse des Volkes für diese Frage zu gewinnen, so lange ihr sie im Sonntag eine bloß kirchliche, d. h. menschliche Institution erblicken lehrt. Ihr dürft greifbare Erfolge euch nur dann versprechen, wenn ihr der Menge als Vorkämpfer einer ewigen Gottesordnung erscheint und somit das Volksgewissen unter ein direktes Gottesgebot zu zwingen vermögt. Und weiter: Wie eure Forderung dann erst die eindrucksfähige Sicherheit gewinnt, so kann sie zugleich so allein in dem wünschenswerten Umfang erhoben werden. Ist der Sonntag nur eine kirchliche Ordnung, dann ist nicht abzusehen, wie die Forderung weiter reichen kann als bloß auf Schutz der gottesdienstlichen Stunden. Die Erhaltung der Volksgesundheit aber bedarf des vollen Ruhetages. Um nun eine dahinzielende Forderung erheben zu können, muß man sich auf ein unmittelbares Gottesgebot stützen können. Denn ist der Sonntag eine göttliche Ordnung, so ist der ganze Tag heilig. Somit leuchtet ein, daß wer ein wirksamer Förderer der Sonntagsfeier sein und werden will, für diesen Tag als einen gottgeordneten seine Stimme erheben muß.

Wir müssen uns darüber klar werden, daß man damit ein Aufgeben der evangelischen Prinzipien von uns fordert. Indes darüber sind sich auch die Sabbathisten zum großen Teil völlig klar, daß sie Luther und die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche nicht für sich haben. Und als rechte evangelische Christen müßten ja auch wir bereit sein, von Luther und den symbolischen Büchern abzuweichen, wenn uns die Schrift zu einem solchen Schritt nötigte. Wie sie in unsrer Frage urteilt, das muß unsre letzte große Frage sein, wenn wir zu prinzipieller Klarheit kommen wollen. Ein volles Einverständnis wird freilich leider auch so nicht zu gewinnen sein. Denn von vornherein wird es auf sabbathistischer Seite beanstandet werden, wenn wir uns auf das Neue Testament und seine Grundanschauungen beschränken, somit also eine beide Testamente nivellirende Betrachtungsweise grundsätzlich verwerfen. Aber selbst bei Beschränkung auf das Neue Testament scheint es ein aussichtsloses Unterfangen zu sein, eine eindeutige Beantwortung der Prinzipienfrage aus der Schrift gewinnen zu wollen. Auf der einen Seite steht das Pauluswort: „Christus ist des Gesetzes Ende,“ und jeder Sabbathismus scheint damit abgelehnt zu sein — wenn nur nicht auf der andern Seite stünde das Christuswort: „Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen,“ ein Wort, das auch der Sonntagsfeier göttliche Sanktion zu geben scheint. Wird da nicht gelten müssen, daß von der Schrift aus geurteilt beide Teile im Recht sind, daß Strenggerichtete wie Freigesinnte sich in gleicher Weise auf das Neue Testament berufen können?*)

Wir möchten das verneinen. Wir sind vielmehr der Ueberzeugung, daß auf Grund des Neuen Testaments, insonderheit der Stellung Jesu und des Apostels Paulus von einer göttlichen Einsetzung des Feiertages, von einem das Gewissen des Christen verpflichtenden Sonntagsgesetz nicht wohl geredet werden kann. Nicht als ob nicht auch der Christ sich unter die Forderungen eines Gesetzes Gottes zu beugen habe. Aber nirgends beschränken sie sich auf vereinzelte kultischen Leistungen — Predigtbesuch, Privatandacht, Arbeitsenthaltung an bestimmten Tagen u. s. w. —, sondern die Forderungen des auch den Christen verpflichtenden göttlichen Gesetzes wenden sich überall an die Gesinnung und nehmen diese dauernd in Anspruch. Denn zusammengefaßt erscheinen nach Christi Wort alle diese Forderungen in dem einen Grundgesetz des ewigen Gottesreiches, dem einen Gebot vollkommner Liebe. Weil aber eine im Sinne Christi erfolgende Ausübung dieses Gebotes ebensowenig eine zeitweilige Unterbrechung gestattet, als sie einer periodischen Steigerung fähig ist, so ist die Folge, daß für ein nach dieser höchsten Norm verlaufendes Leben jeder religiöse Unterschied der Tage verschwindet. Es giebt für die Kinder

*) Eine eingehende Beantwortung dieser Frage bietet E. Haupt, Der Sonntag und die Bibel. 1878. Auch Th. Zahn, Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche. 1878.

Gottes nur ein unbedingt verpflichtendes Gebot: vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Für den, der in der Vollkommenheit des Vaters im Himmel das höchste Gesetz seines Daseins erblickt, und dessen ganzes Leben daher ein steter, ununterbrochener Dienst der Liebe für andre ist, fällt darum jeder verpflichtende Zwang in Bezug auf die Auszeichnung einzelner Tage fort.

Doch man wendet ein, daß zwar der Buchstabe des mosaischen Gesetzes für die christliche Gemeinde nicht mehr verpflichtend sei, daß beispielsweise also alle Verordnungen des Leviticus für die Christenheit ihre Geltung verloren hätten, daß daraus aber keine Schlüsse in Bezug auf das Sabbathgebot gezogen werden dürften. Denn dieses reiche über Mose und den Sinai zurück. Es wurzle in einer uralten, unumstößlichen Gottesordnung. Gott selbst habe, als er die Erde schuf, alsbald am Schöpfungsmorgen den Sabbath ihr für immer eingestiftet. Er segnete und heiligte den siebenten Tag. Was aber Gott geheiligt hat, das soll der Mensch nicht gemein machen. — Dieser Einwand kann das oben Ausgeführte kaum erschüttern. Wem 1. Mos. 2 den Wert einer historisch zuverlässigen Ueberlieferung hat, der darf unsrer Meinung nach daraus höchstens die Verpflichtung zu einer unausgesetzten Feier des siebenten Tages, d. h. zu unaufhörlicher Sabbathfeier ableiten. Der Forderung der Sonntagsfeier als des ersten Wochentages bietet dagegen 1. Mos. 2 keine Grundlage.

Indes noch ein weiterer gewichtiger Einwand ist zu berücksichtigen. Die Auseinandersetzung mit ihm giebt uns Gelegenheit, die obigen eignen Aufstellungen noch nach einer sehr wesentlichen Seite hin zu ergänzen und dadurch in einer uns wertvollen Weise ohne Verleugnen unsrer Prinzipien uns den Vertretern des sabbathistischen Standpunktes annähern zu können. Man wirft dem von uns geltend gemachten Standpunkt vor, daß er an einem überspannten Idealismus leide. Anstatt den unvollkommnen Verhältnissen dieses Aeons Rechnung zu tragen, scheint er den zukünftigen Aeon vorwegzunehmen. Ja wenn es wirklich so stünde, daß alle ohne Ausnahme ihr ganzes Leben immerdar Gott zum Opfer bringen, wenn also in Wahrheit jene neutestamentliche „Erfüllung“ des Sabbathgebotes geleistet würde, dann möchte die besondre Feier eines einzelnen Tages schadlos fallen. Aber solange diese Voraussetzung nicht zutrifft, muß es von Gottes wegen bei der Sonntagsfeier bleiben. Das Berechtigte dieses Einwandes geben wir rückhaltlos zu. Nichts liegt uns wahrlich ferner, als für eine Abschaffung des Sonntags plädiren zu wollen. Gewiß, wir bedürfen besondrer Tage der Weihe und der Erhebung, und je mehr wir im vollen Getriebe der Arbeit stehen, um so weniger können wir ohne eignen Schaden auf sie verzichten. Wer von uns hat nicht schon Gott gedankt, wenn auf die saure Werktagsarbeit der erquickende Tag der Ruhe und innern Einkehr folgte? Wer wollte darum nicht auch mit allem Fleiß darauf dringen, daß diese Tage bei uns und unsrer Umgebung in einer ihrem Zweck förderlichen Weise gestaltet werden?

Wir geben also bereitwillig zu: Bestimmte Kultuszeiten sind auch der Christenheit und zumal den Christen des neunzehnten Jahrhunderts ganz unentbehrlich. Und vieles von dem, was die Sabbathisten über die Handhabung der Sonntagssitte sagen, das unterschreiben wir Wort für Wort. Ja wir können sogar in unsrer wirtschaftlich so bewegten Zeit uns den Satz der Sabbathisten zu eigen machen, daß Aufrechterhaltung der Sonntagsruhe unserm Geschlecht von Gottes wegen geboten sei. Wir werden, wenn wir den Grundsätzen des evangelischen Christentums nichts vergeben wollen, diesen Satz freilich anders begründen als jene. Wir werden uns nie einfach auf das Sabbathgebot beziehen können. Die Christenheit kennt überhaupt nur ein unbedingt zu aller Zeit sie verpflichtendes Gebot: das Gebot vollkommner Liebe als das Grundgesetz jenes Gottesreichs, das nicht von dieser Welt ist. Aber indem sie die jeweiligen Verhältnisse in die Beleuchtung dieses einen Gebotes rückt, wird sie daraus den stärksten Antrieb entnehmen, gerade in unsern Tagen auf die Förderung der Sonntagsruhe mit allem Nachdruck zu dringen. Unsre wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse haben sich derartig zugespitzt, daß für den, der sich

an das absolute Gebot der Liebe verpflichtet weiß, Sicherung der Sonntagsruhe heute den Wert eines relativen Gebotes gewonnen hat. Wer mit dem einen, großen Gebot der Liebe ernst machen will, der muß bei der heutigen Lage der Dinge in vielen Fällen zum Vorkämpfer jener Forderung werden. Und sofern er sich dabei nun bewußt ist, auf eine aus den gegenwärtigen Verhältnissen mit Notwendigkeit sich ergebende Anwendung des einen Gottesgebots der Liebe zu dringen, kann er Schulter an Schulter mit den Sabbathisten für Durchführung eines Gottesgebots kämpfen. Und das um so freudiger und zuversichtlicher, als der Christ doch auch gerade diese irdischen Verhältnisse als gottgewollte, seinen höchsten Zwecken dienende beurteilen kann. Und das gilt für unser evangelisches Bewußtsein von den die Notwendigkeit der Sonntagsruhe bedingenden Verhältnissen in besonderm Grade. Sind wir doch darin einig, daß der gegenwärtige beispiellose Aufschwung der Industrie von protestantischem Standpunkt aus durchaus als Erfüllung einer von Gott gestellten Aufgabe gewürdigt werden muß. Nun aber wurzelt eben in dieser einzigartigen Steigerung des gewerblichen Lebens das heute lebhafter denn je empfundne und in seiner vollen Berechtigung von der Hygiene längst anerkannte Bedürfnis nach Sonntagsruhe. Auch von da aus gewinnen wir ein Recht, den Satz der Sabbathisten uns anzueignen, daß Gott selbst uns am Sonntag zu ruhen gebiete. Ohne daß also die evangelische Kirche ihren Prinzipien untreu wird, kann sie bei der heutigen Lage der Dinge Aufrechterhaltung und Förderung der Sonntagsruhe ihren Mitgliedern um der Wohlfahrt des Nächsten und Bruders willen zur Gewissenspflicht machen. Und doch wird sie trotz alledem nicht sagen, daß der Sonntag auf unmittelbarer göttlicher Stiftung beruhe. Seine relative Unentbehrlichkeit ändert nichts an seinem menschlichen Ursprung. Ja gestehn wir es nur, gerade seine Unentbehrlichkeit wurzelt in der Unvollkommenheit des gegenwärtigen Weltalters. Hengstenberg ist darum in vollem Recht, wenn er in seinem Buche über den Tag des Herrn (S. 175) den Sonntag gelegentlich als die Krücke bezeichnet, deren Gebrauch durch die menschliche Schwachheit notwendig gemacht werde.

Es hat seinen guten Grund — schreibt er im gleichen Zusammenhang —, daß in einer Brüdergemeine, namentlich wie sie ursprünglich war, der Sonntag viel weniger aus der Zahl der übrigen Tage hervortritt als anderwärts, auch in der katholischen Kirche, die ihre täglichen Gottesdienste hat, weniger als in der evangelischen. Es hat auch seinen guten Grund, daß in England fast krampfhaft an dem Sonntag festgehalten wird. Es ist dies unter diesem unruhigen, übergeschäftigen Volk der geistige Selbsterhaltungstrieb. . . . Kehrten der Kirche die Zeiten der ersten Liebe zurück, so würde der Unterschied des Sonntags von den übrigen Tagen kaum zu spüren sein. Wo würde der Sonntag bleiben, wenn alle wieder ein Herz und eine Seele wären und täglich bei einander in der Gemeinschaft und im Brotbrechen.

E R

Ein deutscher Francesco Spiera

1

Die Weltgeschichte hat selten so aufregende Zeiten gesehen, wie sie die Reformationszeit war, die gar manches Gewissen so bis ins innerste Mark erschüttert, daß aus dem stillen Kämmerlein die herzerschütternde Klage hervorbricht: O meine Sünde, meine Sünde! Die festesten Grundlagen des bisherigen Kirchenglaubens erscheinen dem tiefer forschenden Geiste plötzlich wie eine mürbe und dünn gewordne Eisdecke, die bei jedem Schritt einbricht. Seit Jahrhunderten war der Ruf nach Reformation der Kirche laut erklungen, und jetzt war sie mit den Hammerschlägen des Mönches an der Schloßkirche zu Wittenberg, ihm selbst zur Ueberraschung, begonnen. Aber die zum mächtigen Strom anschwellende Bewegung riß auch nieder, was bisher Tausenden lieb geworden war, und was sich bei ruhigerer Entwicklung der Dinge hätte erhalten und umgestalten lassen. Alte Freunde sahen sich plötzlich getrennt und verstanden einander nicht mehr. Auch solche, die die Beweise des Geistes und der Kraft in der Reformation anerkannten, schüttelten doch bedenklich den Kopf über dem Ungestüm, mit dem gestritten und niedergerissen wurde, und über den zuchtlosen Geistern, die im Sturm alle Fragen mit einemmal lösen wollten, wie die Bauern, die Täufer und die Sakramentirer die wirtschaftliche, die kirchliche und theologische Frage. Die Gestalten eines Münzer und Karlstadt mußten wohlmeinende, aber nicht klarsehende und tiefer gegründete Männer irre machen. Wohl kam der Strom der Bewegung nach dem Reichstage von Augsburg und den Schreckenstagen von Münster in ein ruhigeres Bett. Die Macht des Evangeliums hatte sich vor dem deutschen Volk gerechtfertigt. Aber die Kirche der Reformation mußte gegenüber dem trotz aller klaffenden Risse immer noch stolzen Bau der römischen Kirche, an dem Jahrhunderte gearbeitet hatten, wie eine armselige Hütte erscheinen. Männer, die den Wahrheitsernst und den Gehalt christlichen Geistes am Protestantismus anerkannten, konnten doch nicht verkennen, wie die römische Kirche in ihrer Verfassung, ihren Ordnungen, der Gleichförmigkeit ihrer Gebräuche und der Geschlossenheit ihrer Lehre viel Bestechendes hatte. Dazu bot sie immer noch Aussichten auf ein angenehmes Leben und fette Pfründen, die bei dem Mangel an hervorragenden Geistern jetzt leichter zu erlangen waren als früher, während das Los der Diener der evangelischen Kirche auch in bedeutenden Aemtern ein kümmerliches war. Wer vor Selbstverleugnung zurückschreckte, wer für glänzende Ehrenstellungen und behagliches Dasein noch einen Reiz fühlte, wer in seinem Urteil noch durchs Aeußere zu bestimmen war, für den kam jetzt die Zeit der schwersten innersten Kämpfe und Entscheidungen, die um so schwerer werden mußten, je mehr er sich durch Rücksichten auf seine Vergangenheit, auf die nächsten Verwandten, auf den ganzen Lebenskreis gebunden fühlte. Wieviele mögen es gewesen sein, die zwei Seelen in ihrer Brust oder, mit Plato zu reden, das weiße und schwarze Roß mit einander an einem Wagen ringen sahen. Man muß sich in die ganze Erregung jener Tage hineinversetzen, um den innern Gang z. B. eines Theobald Billikan oder eines Georg Witzel gerecht zu beurteilen. Auch in ruhigern Zeiten sind es nicht dichtgedrängte Scharen, die zu innerer Festigkeit und voller Glaubensgewißheit gelangen und wirklich mit voller Wahrheit sagen dürfen: Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält.

Größer ist die Schar derer, die mit dem Strom schwimmen, und zwischen beiden stehen die Dipsychen, wie Jakobus sie nennt, die Doppelherzigen, die in solch erregter Zeit hin- und hergeworfen werden wie die Meereswogen. Die Wahrheit ist ihnen nahe getreten, sie haben sich vor ihrer Macht bald kürzere, bald längere Zeit gebeugt und ihrer innern Ueberzeugung vielleicht nur leisen, schüchternen, vielleicht auch lauten Ausdruck gegeben. Ja ihr Bekenntnis war unter Umständen kräftiger als die innere Kraft der Ueberzeugung und die Reife der Erkenntnis. „Da nun die Sonne aufging, verwelkte es, und dieweil es nicht Wurzel hatte, verdorrte es.“ Der Druck der Verfolgungen oder der Zauberglanz der dargebotnen Silberlinge, es sei Besitz oder Ehre, Rang und Macht, drängen die innere Ueberzeugung zurück und ziehen auf Bahnen, denen das Herz widerstrebt. Der Mund wird stumm, aber im Innern glüht ein unheimliches Feuer. Man sucht den innern Zwiespalt loszuwerden und muß zuletzt klagen: Das Böse, das ich nicht will, das thue ich. Wer ein wenig solche Menschen beobachtet hat, die Brandmale in ihrem Gewissen haben, den faßt ein tiefes Mitleid mit ihrem Unfrieden, der in leidenschaftlichen Ausbrüchen des Zornes und Hasses sich kundgiebt und sie in der Verzweiflung vielleicht dahin bringt, daß sie verfolgen und zerstören, was sie lieben und bauen wollten. Es wäre der Mühe wert, die Geschichte der Konvertiten und Renegaten jedes Bekenntnisses einmal darauf anzusehen, wieviele von ihnen innerlich still geworden, und wie viele durch ihren Glaubenswechsel zu Werkzeugen des Zorns und Unfriedens geworden sind.

Aber einmal wird es still um den Menschen; dem Spiel der Leidenschaften ruft der kalte Tod ein gebieterisches Halt zu, und jetzt kann aus dem tiefsten Grunde der Seele herausbrechen, was darin verborgen war. Wer viel mit Sterbenden zu thun hat, weiß, welche Kraft der Enthüllung der Tod hat, wie in der Sterbensnot die Tünche sich löst und die Feigenblätter abfallen. Die innersten Falten des Herzens werden da zum Entsetzen und zur Ueberraschung der nichtsahnenden Zuhörer bloßgelegt, das Gewissen schreit wie ein Riese, dem lange genug der Mund mit dem Knebel verschlossen und die Hände gebunden

waren. Gerade in solchen Augenblicken, da der Mensch angesichts der Ewigkeit als Zeuge gegen sich selbst auftritt, offenbart sich der unauslöschliche Stempel des göttlichen Bildes, das die Menschenseele an sich trägt. In solchen Augenblicken schreien die Steine, die versteinerten Herzen werden zu Zeugen der göttlichen Wahrheit und ihrer Offenbarung im Menschenherzen. Wozu sie im Leben den Mut nicht gefunden haben, dazu müssen sie sich jetzt im Tode fast widerwillig hergeben.

2

Allgemein bekannt ist das Ende Francesco Spieras, der im Spätjahr 1548 in Citadella bei Padua in der Verzweiflung starb. Kurz nach seinem Tode wurde seine Geschichte von den verschiedensten Männern dargestellt, es entstand eine ganze Spieralitteratur. Unserm Jahrhundert hat C. L. Roth sein Lebensende wieder vorgehalten. Aber wenig bekannt ist unserm Geschlecht, daß Spieras Lebensende ein deutsches Gegenstück hat, das noch etwas ältern Datums ist, und an das sich auch eine kleine Litteratur anschloß. Es ist das Ende des Augustinerprovinzials Johann Hofmeister, der am 21. August 1547 zu Günzburg bei Ulm starb. Neuestens hat Nikolaus Paulus, Priester des Bistums Straßburg, ein Lebensbild Hofmeisters herausgegeben (Der Augustinermönch Johann Hofmeister. Freiburg, Herder 1891), nachdem schon der verstorbne A. von Druffel auf ihn aufmerksam gemacht hatte. Die Arbeit von Paulus, der sich mit liebevoller Hingabe und eindringendem Fleiß in seinen Gegenstand versenkt hat, ist umsomehr zu begrüßen, als wir von den Vorkämpfern Roms in der Reformationszeit bis jetzt nur sehr wenige und vollends wenig genügende Biographien besitzen. Es ist eine alte Ehrenschuld der katholischen Kirche hier einzulösen. Vor allem bedürfen wir eine vollständige Sammlung von Briefen eines Eck, Cochläus, Fabri u. s. w., ehe z. B. eine Biographie Ecks geschaffen werden kann, die sich Köstlins und Koldes Lutherbiographien ebenbürtig an die Seite stellen läßt. Wenn sich dann dem katholischen Biographen manches in andrer Beleuchtung darstellt, als wir sie für echt und wirklich anerkennen dürfen, so werden wir diese Farbentäuschung verstehen und sie nicht als Betrug verurteilen, wenn nur das historische Material in seiner Vollständigkeit und Echtheit beigeschafft wird. Wer rechtet denn auch mit dem Auge, das grün und blau nicht unterscheiden kann? Was Paulus giebt, soll ihm auch von evangelischer Seite anerkannt werden.

3.

Johann Hofmeister, ein Schwabe aus dem Neckarstädtchen Oberndorf, war früh ins Augustinerkloster zu Kolmar eingetreten und dort mit kaum dreiundzwanzig oder vierundzwanzig Jahren Prior geworden, nachdem er eben erst von der Universität Freiburg heimgekehrt und in seinem Kloster wieder heimisch geworden war. Die Zustände seines Klosters waren bedenklich. Zerfall der Einkünfte und des religiös-sittlichen Lebens ging Hand in Hand. Der junge Prior hatte keine leichte Aufgabe. Seit 1538 beteiligte er sich auch an dem litterarischen Kampf gegen die Reformation. Jetzt war er genötigt, sich eingehender mit dem Bekenntnis der Reformation, besonders der Augsburgischen Konfession und den Schmalkaldischen Artikeln, aber auch mit der heiligen Schrift zu beschäftigen. Offen gestand er den Gegnern zu, daß sie gelehrte, wohl unterrichtete Leute seien, und hatte dabei auch ein Auge für die Schäden der Kirche, für die er stritt. Es konnte nicht ausbleiben, der Mann mußte vom Protestantismus günstige Eindrücke bekommen, so gut als der Barfüßer Johann Wintzler, ebenfalls ein Schwabe aus Horb, der als Minister seines Ordens und Vertreter des Erzbischofs von Salzburg dem Religionsgespräch in Worms 1540 anwohnte. Einst hatte Wintzler in Ulm die Reformation heftig bekämpft, jetzt gestand er zum Entsetzen eines Eck und seiner Genossen, die Protestanten hätten ihre Sache wohl begründet, die Katholiken mögen zusehen, wie sie ihre Sache eben so begründeten, und wurde zur Strafe fortan von den Beratungen der katholischen Theologen ausgeschlossen.

Man darf wohl annehmen, daß gerade das Religionsgespräch in Worms für die innere Entwicklung Hofmeisters kritisch wurde. Zwar ist sicher, daß er dabei nicht in offizieller Weise beteiligt war, aber eine ganze Schar Theologen war von beiden Seiten nach Worms geeilt; zählte man doch mit den berufenen Teilnehmern ungefähr achtzig Anwesende.*) Längst hatte den päpstlichen Gesandten vor dem Verlauf und Erfolg des Gesprächs gebangt, und seine Sorge war nur zu begründet. Drei von den elf katholischen Stimmen, die Pfälzer, Jülicher und Brandenburger, hielten sich von Anfang zu den elf evangelischen. Immer wieder mußte man die Geschäftsordnung abändern, um die schwerste Gefahr von der katholischen Sache abzuwenden, bis man endlich den gealterten Kämpen Eck und Melanchthon als Generalredner mit einander streiten ließ. An einer langen Tafel saßen sich die elf katholischen und evangelischen Theologen Aug in Aug gegenüber, während obenan Eck und Melanchthon, „der Rabe und die Nachtigall," wie die sächsischen Staatsmänner sich ausdrücken, mit einander stritten. Schon das äußere Auftreten der beiderseitigen Theologen stach gewaltig von einander ab, wie das auch den päpstlichen Gesandten aufgefallen war. Die katholischen Theologen schritten heiter scherzend und lachend, die evangelischen ernst und demütig in den Saal. Ganz besonders auffallend war das Gebahren Ecks. Offen hörte man ihn sich rühmen, daß er beim Wein seine besten Gedanken gewinne, stolz pries er seine theologischen Formeln, bessere könne man nicht aus Kalikut (Indien) beziehen. Laut nannte man ihn einen gut porcinischen (porcus heißt im Lateinischen das Schwein) Epikureus, der gemeiniglich mit rheinischem Rebensaft erwärmt und stark berauscht sei. Ja man erzählte sich von einer stadtkundigen Schönheit aus Mainz, die er sich als „löbliche papistische Theologa" herbeigeholt hatte (Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas 1, 423). Die alte Schlagfertigkeit des hervorragenden Dialektikers zeigte bedenkliche Risse, in der Hitze des Streits brachte er manches kraus durcheinander. Das allerauffallendste aber war, daß derselbe Mann, der zehn Jahre zuvor in Augsburg mit Johann Fabri dem Protestantismus die größten Ungeheuerlichkeiten in die Schuhe geschoben und ihn für alle bedenklichen Erscheinungen der Neuzeit verantwortlich gemacht hatte, jetzt mit einemmale den ganzen Streit des Protestantismus mit Rom, der den Reformatoren heilige Gewissenssache war, für einen Wortstreit erklärte und die Kluft zwischen Rom und Wittenberg nur so schmal ansah als eine Brotrinde, die er bei Tisch emporwarf. Es konnte nicht verborgen bleiben, daß die anwesenden Franzosen und Italiener die würdige Ruhe und den eindringlichen Ernst des kleinen Wittenberger Magisters, dem oft auch Granvella mit Mienen und Geberden seinen Beifall bezeugte, bewunderten, während sie über Eck lachten, der zeitweilig so aufschrie, daß man es bis in die dritte Straße hörte. Der Kaiser eilte, das für Rom immer mißlicher werdende Gespräch abzubrechen, um es in Regensburg unter sichrern Bürgschaften und mit andrer Geschäftsordnung wieder zu beginnen.

Die Eindrücke des Wormser Gesprächs wurden von den Anwesenden in die Heimat getragen und durch regen Briefverkehr verbreitet. Auch Hofmeister muß von diesen Eindrücken etwas erfahren haben, selbst wenn er nicht selber in Worms war, was aber wahrscheinlich ist. Denn er redete 1545, wohl auf dem Wormser Reichstage, die Gesandten der Stadt Hall an und fragte sie nach Brenz als einem ihm persönlich bekannten Mann, der auf ihn einen wohlthuenden Eindruck gemacht hätte. Er nannte Brenz einen frommen und gelehrten Mann. Das war eine andre Sprache, als man sie von sonstigen Gegnern der Reformation gewohnt war. Mit dem Grafen Georg von Württemberg, der in Reichenweiher nahe bei Kolmar seinen Besitz hatte, verhandelte er über die Religionssache und wurde auch von ihm auf seine Burg eingeladen. Bei der bekannten Gesinnung Graf Georgs darf man als sicher annehmen, daß er einen der Reformation feindseligen Mann von der Art Ecks, Fabris, Billiks und Pelargus niemals zu sich eingeladen hätte. Zu Anfang 1543 finden wir Hofmeister in freundschaftlichem Briefwechsel mit Dr. Matthias Erb, Prediger in Reichenweiher.

*) Zum Folgenden vgl. als Quellen Corpus Reformatorum Band 4 und Lämmer, Monumenta Vaticana und die kurze Darstellung in der bald erscheinenden Württembergischen Kirchengeschichte.

Hofmeister verleugnet seinen katholischen Standpunkt in keiner Weise. Ihm ist die römische Kirche die heilige Kirche, die Braut Christi, die Messe ein Opfer; aber er hat den Wunsch, daß alle ihre gegenseitigen Verhandlungen und Zugeständnisse nur Christum und seinen Geist atmen. Der Schluß des Briefes dürfte für jeden Briefwechsel christlicher evangelischer und katholischer Theologen als mustergiltig zu empfehlen sein: „So lebe denn recht glücklich in Christo und vergiß nicht, daß auch ich Christo angehöre, und daß ich von Herzen begehre, es möge sein Reich bei allen Nationen sich ausbreiten. Beten wir für einander, und was heilig ist, wollen wir heilig behandeln.“

So kann nur ein Mann schreiben, der vom Protestantismus und seinen Vertretern einen günstigen Eindruck bekommen hat, der die Kluft zwischen seinem Standpunkt und dem des evangelischen Predigers nicht mehr für höllentief ansieht und jenen als Christen anerkennt. Und nun denke man sich noch hinein in das innere Triebwerk der Gedanken, die bei einem solchen Standpunkt nicht stille stehn. Wie oft mochte die Frage aufsteigen: Ists am Ende doch nur ein Wortstreit, nur ein Unterschied, so dünn wie eine Brotrinde, wie selbst Eck zugestanden? Ja haben jene ernsten, ehrwürdigen und gelehrten Männer, denen du in Worms ins Auge geschaut, nicht doch zuletzt die Wahrheit mehr für sich, als du mit deinem Eifer für Rom und für die Messe? Hofmeister verrät mit keinem Wort in seinem Brief an Erb, daß eine leise Stimme in seinem Innern zitternd sprach: Ja, dort ist die volle Wahrheit. Aber wir müssen diese psychologischen Vorgänge festhalten, wenn wir das Ende seines Lebens verstehen wollen.

4

Wenige Monate später wurde Hofmeister zum Provinzial seines Ordens erwählt. Er war dreiunddreißig oder vierunddreißig Jahre alt und stand in seiner vollen Manneskraft. Eine bedeutende ehrenvolle Laufbahn stand vor ihm, wenn er sich voll und ganz dem Dienste Roms hingab. Die Maschinerie der Ordensregierung und der römischen Hierarchie erfaßte ihn und riß ihn mit sich fort. Er mußte vielfach reisen, Klöster, Mannsklöster und Frauenklöster visitiren, mußte als Vertreter des römischen Glaubens vor König Ferdinand predigen. Welche Menge Einflüsse stürmten jetzt auf den Mann ein, der der Stille und innern Sammlung bedurft hätte, um über die wichtigste Lebensfrage mit sich ins Reine zu kommen. Und jetzt brachten die vielen Reisen Zerstreuung über Zerstreuung. Die Visitationen forderten einen gereiften, innerlich völlig fest und klar gewordnen Mann, und Hofmeister war erst kaum über die dreißig Jahre hinausgekommen. Ganz besonders schwierig war die Visitation verkommener Frauenklöster, in denen sich der junge Visitator plötzlich von einer Schar lüsterner Weiber im Nonnengewande umringt sah. Wie Hofmeister diesen Gefahren gegenüber sich bewies, brauchen wir nicht erst aus den Briefen der Reformatoren zu erheben, die deutlich genug reden.

In seiner Vaterstadt Oberndorf befand sich ein übelberüchtigtes Frauenkloster des Augustinerordens. Oberndorf war österreichisch, aber an die Grafen von Zimmern verpfändet. Der strengkatholische Graf Johann Werner drang bei der österreichischen Regierung auf Besserung der verrotteten Zustände im Kloster. Die Regierung beauftragte Graf Johann Werner in Gemeinschaft mit Hofmeister mit einer Visitation. Bei dieser Gelegenheit beobachtete der Graf Hofmeister, und sein Urteil über ihn lautete, er sei ein großer „Bub,“ ja er beschuldigte Hofmeister, daß er Heiligkeit und frommes Leben nur simulire.

Noch größere Gefahren schuf dem jungen Manne der Ehrgeiz. Er durfte auf dem Reichstage zu Worms 1545 vor König Ferdinand predigen. Der Kaiser wurde auf ihn aufmerksam, und die höchsten Spitzen der geistlichen und weltlichen Diplomatie verkehrten mit ihm. Ja im folgenden Jahre wurde er vom Kaiser als einer der vier katholischen Kollokutoren nach Regensburg auf das letzte Religionsgespräch vor dem Schmalkaldischen Kriege berufen. Wieder sah er sich Männern wie Butzer, Brenz, Schnepf und Georg Major gegenüber, aber er war jetzt ganz zum römischen Eiferer geworden, der sich durch die Berufung zum Hofprediger Ferdinands belohnt sah. Es waren glänzende Tage im Leben Hofmeisters, als er am 15. Januar 1547 an das Hoflager des siegreichen Kaisers nach Heilbronn kam und mit ihm nach Ulm zog, wo Karl V. seinen Triumph über die süddeutschen Stände des Schmalkaldischen Bundes feierte. Die Ulmer mußten dem Augustiner die Dominikanerkirche öffnen, der nun dem Kaiser bis zum 4. März predigte und auch am 24. Februar der Gemahlin Ferdinands die Leichenrede hielt. Als der Kaiser mit seinem Bruder nach Norden zog, um den Feldzug gegen den Kurfürsten von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen zu beendigen, blieb Hofmeister in Ulm und Umgegend zurück, um jetzt zum Gegenreformator zu werden. Im Sommer 1546 hatte der Ulmer Prediger Frecht in Dillingen, Günzburg und der Markgrafschaft Burgau unter dem Schutz des Schmalkaldischen Heeres reformirt. Der Mann, der einst so duldsam an Matthias Erb geschrieben hatte, redet jetzt „von der so verderblichen, mehr als einschmeichelnden, verführerischen Ketzerei Luthers.“ Seine innere Entwicklung hatte jetzt ihre Spitze erreicht, die leise Stimme, die früher zitternd in seinem Innern gesprochen, war verstummt, um plötzlich mit Riesenmacht auf seinem Sterbelager wieder hervorzubrechen. Den letzten Schritt des Eiferers, gewaltsame Bekehrung der Ketzer, hat ihm der Tod erspart.

Der Kaiser eröffnete am 1. September 1547 den „geharnischten“ Reichstag zu Augsburg, der das Monstrum einer kaiserlichen Reichsreligion von vorübergehender Giltigkeit, das Interim, schaffen sollte. Auch Hofmeister war nach Augsburg berufen worden, um wieder als Hofprediger und zugleich, wie in Ulm und Umgegend, als Gegenreformator zu wirken. Aber schon hatte ihn die Pest erfaßt, die der Druck der spanischen Einquartierung, Furcht und Trübsal in Ulm erzeugt hatten. Plötzlich wurden die Leute von Tobsucht überfallen. Haufenweise starben die Bürger, besonders die der Weberzunft, weg, vom 28. August bis 3. September zählte man zweiundzwanzig Tote. Als Hofmeister die ersten Anzeichen der Krankheit spürte, ließ er sich in das Klarissinnenkloster bei Söflingen, nahe bei Ulm, bringen. Aber in der Unruhe des Fieberkranken wollte er weiter, er sollte ja nach Augsburg kommen. Man brachte ihn noch zu Wagen bis Günzburg, wo er im Frauenkloster Aufnahme und Pflege fand. Aber die Krankheit nahm auch bei Hofmeister den gewohnten Verlauf. Die Tobsucht brach aus, man band ihn mit Ketten. Während seiner Krankheit traf auch der ihm befreundete Stadtschreiber Hummel von Kolmar, der als Ratsbote mit den Stadtschreibern von Worms und Hagenau und einem Ratsherrn von Speier auf den Reichstag zog, in Günzburg ein. Alle vier standen an seinem Lager bei seinem Ende am 21. August 1547. Ueber seine letzten Stunden müssen wir noch eingehender handeln. G B—t

Aus Luthers Trostbriefen

3. An Eltern, die um verstorbne Kinder trauerten

Luther selbst hatte am Sterbebett und Sarge seines Töchterleins Magdalene getrauert, aber auch Trost gefunden. (Vergleiche den Bericht in der Christlichen Welt 1889, S. 923 ff.) So wußte er, wie trauernden Eltern zu Mut ist, und konnte solchen aus persönlicher Erfahrung heraus Trost spenden.

An einen Ungenannten ist folgender Brief vom 25. Oktober 1535 gerichtet (E. A. Bd. 55, S. 112):

Gnade und Friede im Herrn. Mein lieber Gevatter! Herr N. hat mir angezeigt, daß Ihr Euch sehr bekümmert um Euren Sohn, den Euch Gott gegeben und so bald wieder genommen hat. Aber was wollen wir draus machen? Wir müssen also lernen Gottes Willen erkennen, daß er allein gut und heilig sei, obs gleich unserm Willen viel anders deucht. So habt Ihr nun ja oft gelesen und gehört, daß Gottes Werke verborgen sind und unter dem Kreuz alle Gnade verdeckt liegt bis auf die Zeit der Offenbarung, da wir es sehen werden und mit Freuden ernten, das wir jetzt mit Weinen säen, wie David sagt Psalm 126: Sie gehn dahin und weinen und tragen edlen Samen u. s. w. Darum so macht Eures Trauerns ein Maß. Gott lebt noch und hat mehr, denn er je gab; der tröste Euch in Christo, seinem lieben Sohn!

An Katharina Metzler in Breslau, deren Sohn als Student in Wittenberg starb, schreibt er am 3. Juli 1539 (De Wette Bd. 5, S. 446 f.):

Gnade und Friede in Christo. Ehrbare, tugendsame, liebe Frau! Ich habe nicht können weigern, Euch zu schreiben und, soviel Gott giebt, schriftlich trösten, nachdem ich wohl denken kann, daß Euch dieses

Kreuz, so Gott jetzt auf Euch gelegt hat durch Eures lieben Sohnes Kilian Abgang, härtiglich drücken wird und schmerzen; wie denn natürlich und billig ein Mensch sich soll betrüben, sonderlich in so nahem Blut und Fleisch. Denn Gott hat uns nicht geschaffen, daß wir nichts fühlen sollten oder Stein und Holz sein, sondern wills haben, daß wir die Toten beweinen und klagen sollen, sonst wäre es ein Zeichen, als hätten wir keine Liebe sonderlich zu den Unsern; doch daß es ein Maß habe. Denn der liebe Vater uns dadurch versucht, ob wir auch ihn können lieben und fürchten beide in Lieb und Leid, auch ob wir ihm können wiedergeben, was er uns gegeben hat, auf daß er Ursach habe, uns mehr und Besseres zu geben. Darum bitte ich, wollet den gnädigen, guten Willen Gottes erkennen und ihm zu Gefallen solch Kreuz tragen geduldiglich und denken mit herzlichem Glauben, welch ein Kreuz er selbst für Euch und uns alle getragen hat, gegen das unsre Kreuze gar nichts oder ja geringe sind. So soll Euch das auch tröſten, daß Euer Sohn ein frommer stiller Mensch gewesen, sehr christlich und seliglich von dieser schändlichen Welt geschieden ist, daß es Gott sehr wohl gemeint und vielleicht vor größerm Uebel hat wollen sichern und behüten. Denn es ist so böse, fährliche Zeit, daß wir billig alle sollten mit Elias und Jonas sagen: Ich wollte lieber tot sein als leben. Man lasse die trauern, denen ihre Kinder so schändlich umkommen und zum Teufel fahren. Das ist Herzeleid, wie David leiden mußte an seinem Sohn Absalon. Euer Sohn ist bei unserm Herrn Christo, in dem er entschlafen ist, und danket Ihr Gott der Gnade, daß er Euer Kind so gnädiglich zu sich genommen hat, daß ihm besser ist, denn daß er in Kaisers und Königs Hof am allerhöchsten wäre. Gott der Vater alles Trostes stärke Euren Glauben mit seinem Geist reichlich!

Aus dem Brief an die Eltern von Johannes Zink, der als Student in Wittenberg starb, vom 23. April 1532 (E. A. Bd. 54, S. 293 f.):

Er ist uns allen ein sehr lieber Knabe gewesen, (sonderlich mir, daß ich viel abends sein gebraucht habe, den Diskant zu singen in meinem Hause), darum, daß er fein still, züchtig und im Studieren sonderlich fleißig war, daß uns allen sehr nahe geschehen ist durch seinen Abschied, und wo es immer möglich hätte können sein, gar gern errettet und erhalten hätten. Aber er ist Gott noch viel lieber gewesen, der hat ihn wollen haben.

Darum betrübt Euch also, daß Ihr Euch vielmehr auch tröstet, denn Ihr habt ihn nicht verloren, sondern vor Euch hingesandt, daß er ewiglich und selig erhalten wird.

Schluß des Briefes vom 25. Oktober 1544 an ungenannte Eltern (E. A. Bd. 56, S. 114 f.):

Der Herr und höchste Tröster Jesus Christus, der Euren Sohn lieber, denn Ihr selbst, gehabt und zu sich selbst erstlich durch sein Wort berufen und hernach zu sich gefordert und von Euch genommen, der tröste und stärke Euch mit Gnaden bis auf den Tag, da Ihr Euern Sohn wiedersehen werdet in ewigen Freuden.

Aus dem Brief an Georg Hosel, vom 13. Dezember 1544 (E. A. Bd. 56, S. 119):

Ich will auch dabei gebeten haben, Ihr wollet Euch als ein christlicher Mann betrachten, daß unser Heiland Christus gesagt hat: Es ist der Wille des himmlischen Vaters nicht, daß einer aus diesen Kleinen verderbe. Dieweil denn Christus klar spricht, daß diese Jugend, so in Gottes Erkenntnis und Kirche ist, sei Gott gefällig und solle nicht verloren sein, sagt dabei ein Zeichen, daß ihre Engel allezeit Gottes Angesicht sehen: sollt Ihr nicht zweifeln, er sei bei unserm Heiland Christo und bei allen Seligen in Freuden. Ich bin auch ein Vater und habe meiner Kinder etliche sterben sehen und weiß, daß solche Sachen wehe thun. Wir sollen aber dem Schmerz widerstehen und uns mit Erkenntnis der ewigen Seligkeit trösten. Gott will, daß wir unsre Kinder lieb haben und daß wir trauern, wenn sie von uns genommen werden hinweg, doch soll die Traurigkeit mäßig und nicht zu heftig sein, sondern der Glaube der ewigen Seligkeit soll Trost in uns wirken.

Aus dem Trostschreiben an den Bürgermeister von Wittenberg Dr. Benedikt Pauli, dessen einziger kleiner Sohn beim Ausnehmen von Sperlingen verunglückt war, vom Jahre 1538 (De Wette, Bd. 6, S. 218 ff.):

Ihr möchtet aber sagen: „Ja, mir ist mein einziger Sohn gestorben!“ — Was bekümmert und ficht Euch das so sehr an? Gleich als könnte Euch Gott nicht einen andern geben, sintemal er allmächtig ist. Und da er schon keinen andern mehr geben wollte, sondern wollte Euch noch dazu das Weib und Gut allzumal nehmen, doch sollt Ihr Euch darum nicht so hoch bekümmern und trauern, weil Ihr Christum noch habt, der Euch hold und günstig ist, dazu Gott zum gnädigen Vater, und über das alles viel geistlicher Güter, die auch nach unserm Tod unverrückt und ewig bleiben. — „Er hat aber gleichwohl einen greulichen, schrecklichen Tod genommen!“ Gleich als wäre nicht ein jeglicher Tod greulich, es sterbe einer, wie er wolle, weil der Tod der ganzen menschlichen Natur schrecklich und zu fürchten ist, sonderlich denen, die keinen Gott haben. Uns aber, die wir Kinder Gottes sind, wird das schreckliche Bild des Todes leidlich, denn wir haben einen Gott, der uns also tröstet: So wahr ich lebe, sollt ihr auch leben. — Ihr besorgt und fürchtet aber, Gott habe Euch den Sohn aus Zorn genommen? Solche Gedanken sind nicht von Gott. Das ist aber der rechte Griff: gewiß ists Gottes gnädiger guter Wille, daß Euer Sohn also gestorben ist, obwohl Eure Vernunft dawiderstrebt und pälsert und denkt, Gott zürne. Denn die Vernunft ist also gesinnt, daß ihr wohlgefällt, was sie gutdünkt; Gottes Werke aber mißfallen ihr für und für allzeit. Darum wäre es nicht allerwege gut, daß unser Wille geschehen sollte, denn wir würden also in Sicherheit geraten und fallen. Darum wir uns genügen lassen und zufrieden sind, daß wir einen gnädigen Gott haben. Warum er aber uns dies oder das widerfahren lasse, damit sollen wir uns nicht bekümmern.

A O

Ein Angriff auf das böhmisch-mährische Werk der Brüdergemeine und dessen Abwehr

In Nr. 19 der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung ist in einem dem böhmisch-mährischen Werke der evangelischen Brüdergemeine gewidmeten Artikel die jüngst in Mähren vollzogne Gründung der Brüdergemeine Herzogwald einer scharfen Kritik unterzogen worden. Der Verfasser macht der Brüdergemeine den Vorwurf, daß sie mit dieser Gemeindegründung, die sich bisher ausschließlich auf Glieder der evangelisch-lutherischen Kirche und nicht auf Katholiken erstrecke, auf fremdem Grund gearbeitet und somit das Recht der Schwesterkirche mit Füßen getreten habe. Er erkennt bereitwillig an, daß die zur Rechtfertigung dieser befremdenden Thatsache von brüderischer Seite geltend gemachten Uebelstände in vollem Umfange vorhanden seien, daß vor allem die Pflege der nach dem zwei Stunden entfernten Christdorf eingepfarrten Herzogwalder zur Zeit völlig ungenügend sei, sodaß man sogar, denke man nur an jene kirchlich verwahrlosten Herzogwalder, sich des Eingreifens der Brüdergemeine freuen könne. Das vermag freilich nichts daran zu ändern, daß man der für dieses Vorgehen verantwortlichen Unitätsdirektion die Verletzung eines wichtigen kirchlichen Prinzips, der Achtung vor dem Besitz der evangelischen Schwesterkirche, zur Last legen muß. Da die von der Brüdergemeine in Böhmen unternommene Arbeit Evangelisationsarbeit ist, so dürfen unter allen Umständen nur Katholiken ihren Gegenstand bilden. Von diesem selbstverständlichen Grundsatz nur um einzelner gefährdeten Herzogwalder willen abzuweichen war um so weniger statthaft, als man in Mähren sich in Feindesland dem Katholizismus gegenüber befindet und darum hier doppelt verpflichtet ist, mit den andern evangelischen Kirchen Hand in Hand zu gehen und gegenseitige Reibungen zu vermeiden. Wenn die Direktion der Brüderkirche es durchaus nicht über sich gewinnen konnte, das Gesuch der um kirchliche Pflege seitens der Brüdergemeine bittenden Herzogwalder aus Rücksicht auf die an diesem Ort zunächst allein existenzberechtigte lutherische Kirche gänzlich zurückzuweisen, so mußte sie doch auf jeden Fall von einer Aufnahme der Bittenden in den engern kirchlichen Verband der Brüdergemeinen absehen. Die mit der der Schwesterkirche geschuldeten Rücksicht allein verträgliche Form der Unterstützung wäre in diesem Fall die der sogenannten Diasporathätigkeit gewesen, deren wesentliches Kennzeichen es ist, daß die Brüdergemeine Glieder der lutherischen und reformirten Kirche geistlich bedient, ohne sie ihrer eignen Kirche zu entfremden. Daß man in diesem Fall von dieser sonst oft bewährten trefflichen Praxis abgewichen ist und eine in Herzogwald zweifelsohne zu Tage tretende Schwäche der lutherischen Kirche zur Erweiterung der eigenen Grenzpfähle benutzt hat, begründet eine schwere Schuld der Brüdergemeine. Es kann ihr nach der Ueberzeugung des Verfassers der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie mit diesen angesichts des gemeinsamen Feindes verübten Uebergriffen in den Rechtsbereich der lutherischen Kirche das wichtige Werk der Evangelisation in Böhmen und Mähren direkt gestört und geschädigt hat. Der Aufsatz gipfelt daher zunächst in der Frage, wie die Brüderkirche sich mit dem Röm. 15, 20 vom Apostel Paulus ausgesprochenen Grundsatz abfinde, dessen Verletzung man sonst nur von Sekten gewöhnt sei und weiterhin in der Bitte an die Oberbehörde der Brüdergemeine, derartige Grenzverletzungen in Zukunft im Interesse des Friedens zwischen den evangelischen Konfessionen und des großen gemeinsamen Werkes der Evangelisation gewissenhaft zu vermeiden. —

Seitens eines Mitglieds der Unitätsdirektion ist nun sofort ein Abwehrartikel geschrieben und an die Redaktion der Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung eingesandt worden. Da dieser jedoch in Nr. 25 der Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung nur in sehr starker, vermutlich durch Raummangel gebotenen Verkürzung erschienen, obendrein fort und fort mit kritischen Betrachtungen des Herausgebers durchflochten ist, so kann eine erschöpfende Kenntnis von den das Verfahren der Unitätsdirektion bestimmenden Motiven und somit auch eine unparteiische Würdigung derselben auf Grund jenes stark verstümmelten Artikels nur unvollkommen gewonnen werden.*) Derselbe ist indes gleichzeitig in Nr. 24 des „Herrnhut“, des Wochenblattes aus der Brüdergemeine, unverkürzt zum Abdruck gekommen. Und auf Grund dieser Veröffentlichung läßt sich nun feststellen, worin die Brüdergemeine eine Rechtfertigung ihres Verfahrens erblickt.

Der zur Abwehr geschriebne Aufsatz dankt zunächst für die auch in jenem Angriffsartikel der Arbeit der Brüdergemeine gespendete Anerkennung. Dann aber weist er sofort darauf hin, daß gerade der im vorliegenden Fall erhobne Vorwurf einer rücksichtslosen Grenzverletzung sie besonders empfindlich treffe, weil ein großer Teil der von ihr verrichteten Arbeit im Reiche Gottes, namentlich ihre Arbeit auf dem Gebiet der Erziehung und der christlichen Gemeinschaftspflege das gute Zutrauen der Landeskirche zur Voraussetzung habe, daß die

---

*) Aus diesem Grunde vornehmlich ist der Abdruck des obigen Artikels in der Christlichen Welt begehrt und gewährt worden. D H

Brüdergemeine mit dieser Arbeit nicht eine Mehrung des eignen kirchlichen Bestandes, sondern lediglich Förderung des Reiches Gottes bezwecke. Die Direktion der Brüderkirche darf darum diesem Vorwurf gegenüber nicht schweigen, sondern muß, selbst wenn ihr eine völlige prinzipielle Verständigung mit dem ihr gegenüber vertretenen Standpunkt ausgeschlossen erscheint, doch zu rechtfertigen suchen, warum sie mit gutem Gewissen in Herzogwald gemeindegründend vorgegangen ist, ohne durch dieses Vorgehen das von ihr hochgehaltene Vertrauensverhältnis zu den evangelischen Schwesterkirchen verletzt zu glauben. Zu dem Zweck wird eine kurze Darstellung des geschichtlichen Verlaufs dieser Gemeindegründung gegeben.

Aus ihr geht hervor, daß die Beziehungen der Brüdergemeine zu einer Anzahl evangelischer Familien in Herzogwald sich bereits in die vierziger Jahre zurückführen. Damals schon entspann sich ein in gelegentlichen Besuchen und Gegenbesuchen zum Ausdruck kommender freundschaftlicher Verkehr mit der oberschlesischen Brüdergemeine Gnadenfeld, der nichts weiter als Stärkung der christlichen Gemeinschaft, in keiner Weise aber Gemeindegründung bezweckte. An eine solche wurde auch dann nicht gedacht, als im Jahre 1880 die Brüdergemeine in Oesterreich gesetzlich anerkannt wurde. Vielmehr blieb auch während der folgenden zehn Jahre die Evangelisationsarbeit der Brüderkirche ausschließlich auf Böhmen beschränkt. Erst im Jahre 1890 gelangte an die Unitätsdirektion in Berthelsdorf ein von 21 Familienvorständen in Herzogwald in Vertretung von 84 Seelen unterzeichnetes Gesuch, das mit einer beweglichen Schilderung des schon seit Jahrzehnten in Herzogwald bestehenden kirchlichen Notstands die dringende Bitte verband, durch Gründung einer Brüdergemeine ihnen und ihren Kindern zu der Wohlthat einer geordneten geistlichen Pflege zu verhelfen. Die Unitätsdirektion hat dieses Gesuch nach vorgenommener Prüfung der Verhältnisse zunächst abgelehnt, weil sie den Eindruck gewann, daß jene Leute sich der Tragweite ihres Schrittes nicht bewußt seien. Als indes nach Jahresfrist zwei Familien ihr Gesuch in wohlbegründeter Weise erneuerten, glaubte die Unitätsdirektion ihnen, nachdem sie ihren Austritt aus der evangelisch-lutherischen Kirche bei der politischen Behörde angemeldet hatten, die Aufnahme in die direkte und ausschließliche Pflege der Brüdergemeine nicht mehr verweigern zu können. An sie haben sich seitdem noch einige andre Familien angeschlossen, sodaß das neue Gemeinlein gegenwärtig einige 20 Seelen zählt. Es wird zunächst durch einen Vikar des Predigers der Brüdergemeine Pottenstein bedient, der vor allem die Aufgabe hat, für die bisher gänzlich vernachlässigte kirchliche Unterweisung der Kinder Sorge zu tragen. Von Wert ist es, im weiteren Verlauf des Artikels zu erfahren, daß zwischen dem evangelischen Oberkirchenrat Augsburgischen Bekenntnisses in Wien und der Unitätsdirektion in Berthelsdorf über deren Vorgehen in Herzogwald eine Verständigung stattgefunden hat. Der Oberkirchenrat hat ausdrücklich anerkannt, daß die Unitätsdirektion das Ihrige gethan habe, um unbedachte Uebertritte zu verhüten, und die Unitätsdirektion hat es ihrerseits nicht unterlassen, das in Uebertrittsfragen von ihr beobachtete Verfahren offen darzulegen. Der Schlußsatz des betreffenden Schreibens an den Oberkirchenrat lautet: „Nicht allein die Rücksicht auf unsre werten Schwesterkirchen, sondern auch das recht verstandne Interesse unsrer eignen Kirche gebietet uns, von allem Bemühen, Glieder jener andern Kirchen für uns zu gewinnen, abzusehen. Aber allerdings kann es geschehen, daß auch in Zukunft einzelne Glieder dieser Kirchen aus freiem innern Antrieb sich zur Aufnahme in unsre Kirche melden, und wenn wir die Ueberzeugung gewinnen, daß sich dieselben der besondern Ordnungen und Einrichtungen, mit denen Gott unsre Kirche gesegnet hat, wirklich mit Nutzen bedienen können, so werden wir ihnen den Zutritt zu uns nicht verwehren."

Nachdem in der mitgeteilten Weise das Verfahren der Brüdergemeine dargelegt worden ist, wendet sich der Abwehrartikel nun der Erörterung der in Betracht kommenden Prinzipienfragen zu. Er erkennt rückhaltlos den von dem Angreifer geltend gemachten Grundsatz an, daß die Evangelisationsarbeit der Brüdergemeine in Böhmen und Mähren nicht Evangelische, sondern Katholiken zum Ziel haben müsse. Er erkennt weiter an, daß darum die Brüdergemeine einen im einzelnen Fall vielleicht unleugbar vorhandnen Schwächezustand der evangelischen Kirche nicht zu eignem Wachstum sich zu nutze machen dürfe. Dagegen erscheint es ihm als ein unevangelischer Zwang, wenn Mitgliedern der lutherischen Kirche versagt sein soll, aus freien Stücken der vielleicht durch ihre eigenartigen Organisationen sie ansprechenden Brüdergemeine sich anzuschließen, und wenn der Brüdergemeine das Recht abgesprochen wird, solche aus freien Stücken ihr näher Tretende nun auch wirklich in den eignen Verband aufzunehmen. Dem Vertreter der Unitätsdirektion scheint ein solcher Gedankengang nur verständlich als Ausdruck einer Ueberspannung des kirchlichen Gesichtspunktes, die den ungestörten Bestand der einzelnen Territorialkirchen höher achtet als das Wohl der in ihr gesammelten Seelen. Im Gedanken an die durch die gegenwärtige Verwahrlosung gefährdeten Seelen in Herzogwald hat die Brüdergemeine sich hier zur Gründung einer Brüdergemeine verstehen müssen. Denn die von dem Verfasser des Angriffsartikels als zulässig anerkannte und im vorliegenden Fall empfohlene Form der Diasporathätigkeit hat darum nicht ernstlich in Frage kommen können, weil sie eine geordnete kirchliche Pflege zur Voraussetzung hat und nur den Zweck verfolgt, zu einem treuen Gebrauch derselben anzuleiten. Einen Ersatz für völlig fehlende Pflege kann sie darum nicht bieten, weil der von der Brüdergemeine abgeordnete Reiseprediger höchstens zwei- bis dreimal im Jahre die zerstreuten Familien und Gemeinschaften aufsuchen kann. An eine dauernde Anstellung ihrer Arbeiter in den Gemeinden andrer Kirchen, um die nach ihrem Urteil in deren kirchlicher Versorgung vorhandnen Mängel zu ersetzen, kann aber die Brüdergemeine unmöglich denken.

Weiter kann der Verfasser des zur Abwehr geschriebnen Aufsatzes nicht anerkennen, daß die Brüdergemeine mit ihrem Vorgehen in Herzogwald das Ansehen der evangelischen Kirche gegenüber der katholischen ernstlich geschädigt habe. Vielmehr werde das Ansehen der evangelischen Kirche aufs bedenklichste untergraben durch Notstände wie den, dem die Gemeindegründung in Herzogwald ein Ziel zu setzen versucht habe. Jeder Versuch, solchen zur Zeit völlig verwahrlosten Gliedern der evangelischen Kirche wieder eine kirchliche Heimat zu schaffen, könne im Gegenteil nur dazu dienen, die evangelische Kirche in der Achtung der Katholiken zu heben.

Endlich weist der Artikel darauf hin, daß die auch von dem Gegner der Gemeindegründung in Herzogwald freilich nur in der Beschränkung auf Katholiken lebhaft gewünschte Evangelisationsarbeit der Brüderkirche in Mähren bei den bestehenden Landesgesetzen eine selbständige Gemeindegründung zur Voraussetzung habe, weil die Brüdergemeine das Recht zur Ablegung öffentlicher evangelischer Zeugnisse nur an solchen Orten habe, wo Glieder ihrer eignen Kirche wohnhaft seien. Die Brüdergemeine konnte darum gerade auch den Katholiken in Herzogwald erst predigen, nachdem sie eignen Kirchengrund daselbst gewonnen hat. So gewiß sie nun denselben nicht rücksichtslos zu erwerben suchen durfte, nur um dort predigen zu können, so gewiß glaubte sie doch andrerseits, als sie von Herzogwald aus gerufen wurde, mit gutem Gewissen dem Rufe folgen zu dürfen. Und wenn sie es nicht widerwillig, sondern freudigen Herzens gethan hat, so ists — wie der Verfasser zum Schluß seiner Ausführungen bekennt — nicht geschehen um der evangelischen, sondern um der katholischen Kirche in Mähren willen.

Eine im Anschluß an den mit Herzogwald sich beschäftigenden Artikel in Nr. 22 der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung von andrer Seite gegen die Brüdergemeine wegen ihrer Thätigkeit in Grottau — einem böhmischen Städtchen unweit der sächsischen Grenze — erhobne Verdächtigung lassen wir auf sich beruhen, weil hier nicht Thatsachen berichtet, sondern lediglich Vermutungen ausgesprochen werden. E R

Verschiedenes

(Der Stand der evangelischen Heidenmission in den Jahren 1845 und 1890) Eine vergleichende missionsgeschichtliche und missionsstatistische Rundschau von J. Vahl. Auf Wunsch des Verfassers aus dem Dänischen übertragen und mit Zusätzen versehen von G. Kurze. Gütersloh, Bertelsmann, 1892. 2 Mark.

Diese Missionsrundschau ist die willkommene Erweiterung eines Vortrags, den der dänische Propst J. Vahl gelegentlich der Tagung der Evangelischen Allianz in Florenz 1890 hielt. Dieser Umstand erklärt auch Ausgangs- und Endpunkt der Abhandlung: 1845 als Geburtsjahr der Evangelischen Allianz. Wenn nun auch die Jahre 1845 und 1890 keine epochemachende Bedeutung in der Missionsgeschichte haben, so sind sie doch als Mittelpunkt und Ausgang unsers „Missionsjahrhunderts" zu einer Missionsrundschau recht geeignet. Diese Umschau zu halten sind wenige befugter und befähigter als J. Vahl, der als Direktor der dänischen Missionsgesellschaft, als Herausgeber der Nordisk Missionstidsskrift, als Verfasser von Lapperne og den lapske Mission (Kopenhagen, 1866), Alaska, Folket og Missionen (Kopenhagen, 1872), als Herausgeber des großen vierbändigen Missionsatlas og Forklaring" (1883—1886) zu den besten Kennern und verläßlichsten Schriftstellern auf dem Gebiete der Mission gehört, wenngleich seine Arbeiten durch ihre wenig verbreitete Sprache bisher auf einen kleinen Kreis von Lesern beschränkt blieben. Die genannte statistische Rundschau vereinigt die Vorzüge umfassender Beherrschung der Missionslitteratur — dem Verfasser steht eine Privatmissionsbibliothek von mehr als 7000 Nummern zur Verfügung — und zuverlässiger Genauigkeit der einzelnen Angaben mit großer Kürze und Uebersichtlichkeit der Darstellung. Pfarrer G. Kurze in Bornhain, der Redakteur der „Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Jena," hat die Arbeit übersetzt und mit manchen dankenswerten Zusätzen versehen, die immer wieder mit vollem Namen unterzeichnet sind. Die das Werk abschließenden elf missionsstatistischen Tabellen zeugen von außerordentlichem Fleiß und liebevoller Hingabe an die Sache der Mission. Nach der elften Tabelle nahmen die englischen Missionsgesellschaften im Jahre 1889 nicht weniger als 22 384 960 Mark ein; dazu kommt noch Schottland mit 3 995 660 Mark und Irland mit 284 240 Mark. Wie beschämend sind solche Zahlen für uns, wenn unsre achtzehn Missionsgesellschaften in der gleichen Zeit kaum den zehnten Teil (2 623 092 Mark) aufbrachten; möchte auch bei uns noch immer mehr von dieser Opferwilligkeit erwachen!

Absolute Vollständigkeit kann Vahls Schrift bei der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, vollständige Statistiken aus allen Missionsgebieten zu erhalten, nicht bieten. Inzwischen bringt ein neues Werkchen: J. Vahl, Missions to the Heathens in 1889 and 1890. A statistical review (Kopenhagen, 1892; Preis 50 Pfge.) willkommene Ergänzungen. Wann aber werden sich die Leiter mancher englisch-amerikanischen und australischen Missionsgesellschaften bereit finden, die höfliche Bitte unsrer Missionsschriftsteller um vollständige Mitteilungen ihrer Arbeit zu erfüllen? A

(Ideal und Leben) nach Schiller und Kant von D. theol. Julius Thikötter. Bremen, M. Heinsius Nachfolger, 1892. 78 Seiten.

Die wertvollen und schönen Gaben des Dichters Julius Thikötter, ich meine seine prächtige epische Dichtung „Heriman der Westfale," seine schwungvollen und gemütstiefen „Neuen Rheinlieder," sein „Hallelujah, lateinische und deutsche Hymnen," die uns die hohe

Begabung des Verfassers auch für lateinische Poesie künden, sind in der Christlichen Welt den Lesern bereits früher empfohlen worden. Den mit gründlicher Kenntnis der Philosophie ausgerüsteten Theologen Julius Thikötter haben wir im vorigen Jahre durch sein Werk: „Die metaphysischen Grundlagen des hierarchisch-jesuitischen und des sozialdemokratischen Systems und ihre Bekämpfung“ kennen und schätzen gelernt. Sein jüngstes Werk: „Ideal und Leben nach Schiller und Kant“ soll durch diese Zeilen den Lesern warm empfohlen sein. Die Absicht des in der Litterarischen Gesellschaft in Bremen gehaltnen Vortrags ist nicht nur, die Wurzeln von Schillers ästhetischen und moralischen Anschauungen in der Philosophie Kants nachzuweisen, sondern vor allem, die Freude an Schiller, dem Propheten des Idealismus, gegenüber dem praktischen und theoretischen Materialismus unsrer Tage in weitern Kreisen neu zu beleben. Demgemäß giebt der Vortrag zuerst eine Erklärung des Gedichts unter stetiger Hervorhebung der zu Grunde liegenden philosophischen oder religiösen Anschauungen und bespricht sodann in einem zweiten Teile des Dichters Stellung zu Religion und Christentum.

Die ursprüngliche Bezeichnung (1795) „Das Reich der Schatten“ hat Schiller in „Ideal und Leben“ geändert; mit Recht. Denn es handelt sich in dem Gedicht um die Flucht aus der empirischen Sinnenwelt in die intelligible übersinnliche Welt der ästhetischen und moralischen Vollkommenheit, oder in die Welt der Ahnung, des Glaubens und der Hoffnung. Das Ideal im höchsten Sinne ist der Wiederschein des Uebersinnlichen in der Einbildungskraft des menschlichen Geistes — zwar ein rein vorgestelltes ästhetisches Objekt, doch zugleich das symbolische Abbild eines real existirenden Urbildes, eine freie subjektive Nachbildung der objektiv existirenden transcendenten Welt. Oder nach Kant: das Ideal ist die durch die Kunst versinnlichte intelligible Welt, oder das ästhetische Abbild des von der praktischen Vernunft postulirten transcendenten moralischen und religiösen Urbildes. Dem Ideal stellt Schiller das Leben gegenüber in der Sinnenwelt der Natur, mit seiner Abhängigkeit von der Natur, mit den Reizen, Verlockungen, Täuschungen, Mühen, Sorgen, Leiden, Verschuldungen, in die wir empirisch verwickelt sind. Die Dichtung lehrt, wie wir ästhetisch und ethisch über die Macht der Sinnenwelt oder des physischen Daseins uns erheben sollen; darum zeigt sie uns Ideal und Leben in ihrem Gegensatz, aber zugleich die mögliche und darum zu erstrebende Durchdringung und Beherrschung des Lebens durch das Ideal.

So ebnet uns Thikötter den Weg zum Verständnis des Gedichts, dessen Erklärung er folgen läßt; Schillers philosophische Ideen lehrt er uns an denen Kants verstehen, und hinter dem mythologischen Gewande schauen wir den ästhetischen und religiösen Kern.

Von Seite 56 an vernehmen wir eine lehrreiche Erörterung über das Verhältnis der Vernunftreligion Kants zum Christentum. Die große Differenz zwischen beiden wird nicht verschleiert; aber auch die Verdienste Kants wider jene Richtungen werden freudig anerkannt, die das theoretische Wissen in der Religion zur Hauptsache machen: eine verknöcherte Orthodoxie und der Rationalismus mit seiner Herrschaft des gesunden, mitunter auch recht platten Menschenverstandes. Kant zeigt, wie es auf den ethisch begründeten „Glauben“ ankomme, und sein kategorischer Imperativ stählt und erhebt die Willenskraft. Auf Kants Schultern stehend, hat dann Schleiermacher den Wert des geschichtlichen Christentums und der geschichtlichen Person des Erlösers geltend gemacht, während Ritschl und seine Schule „die christliche Religion auf historisch-biblischer Grundlage als die vollendet geistige und vollkommen sittliche Religion aus den Fesseln des philosophischen Welterkennens und der Durchsäuerung mit der Metaphysik befreit und im Reiche Gottes zugleich das höchste religiöse Gut, wie die höchste sittliche Aufgabe sicher gestellt“ hat.

Schiller steht allem kirchlichen Leben seiner Zeit kühl, ja ablehnend gegenüber. Aber wie er Kants strengen Moralismus gemildert und dessen Aesthetik weitergeführt hat, so bekundet er auch in religiöser Hinsicht eine weit innigere Wärme und Stärke der Empfindung. Schillers hoher Idealismus selbst ist eine Art von weltlichem Evangelium. Thikötter weist hin auf die Gedichte „Glück,“ „Genius,“ „Sehnsucht,“ „Thekla, eine Geisterstimme,“ auf das Schlußwort der „Johanniter“:

Religion des Kreuzes, nur du verknüpfest in einem
Kranze der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich,

vor allem auf das Gedicht, dem der Vortrag gewidmet ist, auf „Ideal und Leben“; die „Götter Griechenlands“ bilden richtig verstanden, nach Thikötter, keine Gegeninstanz.

Die Schrift schließt mit dem Worte Christi, auf das Kant einst wider seine Gegner sich berief, das auch wir auf Schiller und Kant anzuwenden haben: „Wehret ihnen nicht; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“ A—s

(Ein neues Programm) zur Bekämpfung des Widerchristentums in allen Volksschichten bietet ein soeben in der Berliner Patriotischen Vereinsdruckerei erschienenes, namenloses Schriftchen unter dem Titel: „Die Notwendigkeit einer christlichen Volksbewegung und einer apologetischen Volkslitteratur.“ Der Verfasser — schwerlich ein Theologe,*) denn ein solcher würde doch wohl den Gnostizismus nicht in die Jahre 300 bis 600 (!) und die christlichen Apologeten schon ins erste Jahrhundert (!) verlegen, andre Unklarheiten treten deutlich genug noch aus den Zitaten hervor — der Verfasser ruft zur Bildung einer „apologetischen Gesellschaft“ auf. Die Kirche bedarf der „gesellschaftlichen Vorarbeit.“ Die wird gethan, „indem sich alle guten Christen vereinigen zur Erweckung einer allgemeinen, ins Volk dringenden und dieses zuletzt mit fortreißenden (!), christlichen Bewegung.“ Das soll die neu zu gründende Gesellschaft leisten. Sie soll wirklich eine „Gesellschaft,“ aber „streng und exklusiv christlich sein.“ „Sie bilde drei Grade. Der erste Grad bedeute: Verkehr mit Andersgläubigen oder Nichtgläubigen, weil es geschäftlich oder amtlich nötig ist. Der zweite Grad bedeute: Für gewisse Gesellschaftsabende Zuziehung von Anders- oder Nichtgläubigen, in der Hoffnung, sie zu bekehren. Der dritte Grad ist nur für die Esoteriker, für die ganz Eingeweihten, nur für wahre Christen (!) bestimmt.“ . . . „Für diese Gesellschaften ist es ein leichtes, Gesellschaftshäuser — ja sogar Gesellschaftspaläste zu errichten. Diese sollen den Charakter der »Klubhäuser« tragen, für jeden Nichtchristen verschlossen sein. Aber auch der einfachste Mann aus dem Volk hat — sofern er ein wahrer Christ (!) ist — mit den Seinen Zutritt in diese Häuser.“ Da soll sich befinden: „Theater, Konzert, Ball, Gesellschaftszimmer, Restaurationsräume, Billardsäle, Kegelbahnen — kurz und gut alles, was zu einer ehrbaren Lustbarkeit verbunden werden kann.“

*) In der uns vorliegenden Ausgabe nennt sich der Verfasser; es ist der Schriftsteller Carl Wald, Chefredakteur der Berliner Gartenlaube. C H

Diese Gesellschaft wird in ihrer Thätigkeit durch eine apologetische Volkslitteratur unterstützt. Das Programm für diese entwirft der Verfasser in folgenden Worten: „Man muß diese Unglücklichen erst wieder überzeugen, daß dieses unendliche Weltganze undenkbar ohne Gott sein kann; daß die nächste Folge: die Persönlichkeit dieser Gottheit, eine logische Notwendigkeit (!), eine in dem ganzen, unendlichen Weltall, in dem gesamten Menschentum klargelegte — gewissermaßen aus dem „Buche der Natur“ zu lesende und zu erkennende — Gewißheit ist (!), dann erst kann man diesen Irregeführten Gott als den Vater klar vor Augen stellen und nunmehr das offenbarte Christentum, als aller Weisheit letzten Schluß, als die Krone aller philosophischen Systeme (!) vorführen.“ Wir würden auf diese sehr wohlgemeinten, aber doch recht naiven Vorschläge nicht eingehen, wäre nicht ein durchaus fruchtbarer Gedanke hier ausgesprochen: nämlich der Ruf nach einer apologetischen Volkslitteratur. Hier ist allerdings ein dringendes Bedürfnis noch unbefriedigt, hier liegt eine starke Versäumnis. Freilich dürfte ein apologetischer Feldzug nach dem Plane der Verfassers schwerlich zum Siege führen; das hat doch die Vergangenheit genügend gelehrt. Wir haben aber einigen Grund zu der Hoffnung, bald eine wahrhaft wirksame apologetische Volkslitteratur auf den Plan treten zu sehen. P D

(An die Illustrirte Zeitung) Erst jetzt werden wir auf eine Leistung der Illustrierten Zeitung aufmerksam, die in allen feiner empfindenden Kreisen Anstoß erregt haben muß. Nr. 2557 vom 2. Juli bringt ein großes Bild: „Der Herr Pastor auf der Hochzeitsreise“ „nach einer im Besitz des Herrn J. Wild in München befindlichen Zeichnung von Ferd. Lenke.“ Es war in der That höchst angezeigt, diese Zeichnung aus den Schätzen des Herrn Wild an das Tageslicht zu ziehen. Ich unterlasse eine Beschreibung des Bildes; sie würde so ausfallen müssen, daß ich sie unsern Lesern nicht zumuten darf. Die Illustrierte Zeitung hat schon mehrfach ihre alten Freunde durch zweifelhafte Leistungen überrascht; auf wessen Beifall rechnet sie mit dieser jüngsten Betise? Unsre Leser wissen, daß mir diese Zeilen nicht von irgend einem Standesinteresse eingegeben sind; ich könnte mir ein Bild gleicher Ueberschrift mit feinem Witz und Humor durchgeführt sehr wohl denken und gefallen lassen; aber den alten Mann mit seiner bedenklichen Angetrauten zu vervielfältigen, hätte der ehrenwerten Redaktion der Illustrierten Zeitung ihr Anstand verbieten müssen. Wenn unsre bessern Zeitschriften zu dergleichen Taktlosigkeiten fähig sind, was soll man von den andern erwarten? R

Zur Beachtung

Unsre Herren Mitarbeiter werden in den nächsten Tagen ein gedrucktes Rundschreiben empfangen, auf das wir hierdurch, da Drucksendungen leicht unbeachtet bleiben, ausdrücklich ihre Aufmerksamkeit hinlenken möchten.

In die Mitteilung der letzten Nummer hat sich ein störender Druckfehler eingeschlichen. Es muß heißen Fünfjahrsregister statt Frühjahrsregister. D H

Verantwortlicher Herausgeber:
D. Rade, Pfarrer an der Paulskirche in Frankfurt a. M.

Gleichzeitig wird ausgegeben Nr. 30 der „Chronik der Christlichen Welt“

Anzeigen

Anzeigegebühr: Für die viergespaltene Zeile 25 Pf.

Predigtamtskandidat
der Seminarskurs. vollendet hat, sucht Stelle als Vikar oder Hauslehrer. Gefl. Offerten unter **F. K. 67** an die Expedition dieses Blattes.

Verlag von **Fr. Wilh. Grunow** in Leipzig
Aus der Chronik derer
von Riffelshausen. Erzählung von Margarethe von Bülow. Preis broschirt 5 ℳ; in Leinwand gebunden ℳ 6.25, in Halbfranzband ℳ 7.50.

Soeben ist erschienen:
Aus dänischer Zeit
Bilder und Skizzen
von
Charlotte Niese
Preis zierlich gebunden 3 Mark
Leipzig **Fr. Wilh. Grunow**

Verlag von Fr. Wilh. Grunow in Leipzig — Druck von Carl Marquart in Leipzig